ت كه ليه الميكتوب الميكتوب معمى محكى أبور ما يق معلى أبور ما يق م

أسامة المعرفة العام الإسانية ومناهجها من وجهت نظام بالامية

دار المعرفة الجامعية • و سوسوسر الازاريك ما ١٦٣٠

٣٨٧ ش قفال السويس ـ الشاطبي ت ٣٨٧ ٢٥

1997

اهداءات ۲۰۰۱ اسرة المرحوم/ا.د.محمد على ابوريان





#### Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

# أسلمة المعرضة العُلوم الإنسانية ومَناهِعها من وجهن نظل سلامية

الأيةاد الدكتور محمد يحلى أبور ما ق أشاذ الغلسفة وتاريخها ومديرم كزالتراث المتومى والمفاوطات جامعة الاسكندرية

دار المعرفة الجامعية ١٠٤٠ درسوريور الأولىلة ت

۲۸۷ في قنال السياس...العاطبي ت ١٧٣١٤٦.





#### مقحمة

إن العلوم التى ازدهرت الحضارة الغربية بفضل تقدمها وإنجازات العلماء فيها منذ عصر النهضة، قد جعلت العالم كله يتجه في إعجاب وتقدير كبير للعلم الوضعى وقضاياه، ولقد تباهى علماء الغرب بأنهم إنما توصلوا إلى هذا القدر الغزير من العلم بعد أن انفصل العلم عن الدين، وظن العلماء أن الدين يكبل العالم بقضايا الإيمان التي لامدخل لها في تجاربهم ، وقد جاء إعلان الكنسية منذ عصر النهضة عن مروق هؤلاء العلماء ، وضرورة إخضاع حياتهم للإضطهاد والتعذيب في محاكم التفتيش، وما عرف بديوان الفهرست حينذاك، حاء حافزاً لتكوين حبهة تحد من العلماء للدين ورجاله .

وقد اندفع علماء البلاد الإسلامية وراء هذا التيار المعارض للدين دون إمعان النظر في البحث عن أصول هذه النهضة العلمية التي انطلقت من عقالها بعد أن نقل الغرب كل ثمار المعرفة الإسلامية في عصور النهضة، مسواء عن طريق الأندلس، أو عن طريق بغداد أو إبان الحروب الصليبية، وحنى الغرب كل ثمار العلم اليانعة من تراث الإسلام العظيم في هذا الجال .. وقد نسى هؤلاء المندفعون في طريق التقليد الأعمى للغرب، أن العلم المنقول عن الإسلام كان علماً شمولياً قائماً على ضبط المناهج مع ارتباطه بقاعدة الإيمان، فلقد كان مرتبطاً بالدين عند المسلمين في عصور النهضة الاسلامية ارتباطاً وثيقاً .. وهذا هو سر ازدهاره وتقدمه العظيم في تلك العصور الخوالى .

وهدفنا في هذا الكتاب هو أن نبين بوضوح كيف أن الإسلام كدين سماوى كان أول الأديان التي تحض على طلب العلم والمعرفة، وعلى التفكير في ظواهر الخلق وفي عجائب الكون .

وعلى ضوء ما سبق فإننا يجب أن نرسم أسلوب البحث في هذا المؤلف بحيث نلقى الضوء فيه على معنى العلم بصفة عامة، ثم نتطرق إلى معنى العلم كما ورد في القرآن وعند علماء الإسلام، وننتقل إلى التعرف على منهج العلم الإسلامي الذي استفاد منه الغرب فيما بعد، ولكى نؤكد هذا فإننا سنعطى صورة متطورة لمناهج العلوم في الغرب، ونعقد مقارنة بينها وبين خصائص العلم والمنهج عند المسلمين موضحين كيف أن المنهج في العلوم الإنسانية عند الغرب قد تأدى بهم إلى أزمة كنتيجة لقصوره عن فهم حقيقة الإنسان الذي يرتبط فيه الجسد مع النفس، بينما يؤمن علماء المسلمين بهذا الوضع الذي ينبثق عن صنع الخالق للإنسان وإخراجه على هذه الصورة التي يتحد فيها العنصران أي عنصر النفس وعنصر الجسد معا.

وهكذا نجد أن محصلة بحثنا في هذا الكتاب ستؤدى بنا إلى إظهار مدى شمولية المعرفة في العلم الغربي المعاصر، وأن نبين أسباب هذا التعارض بين العلم الإسلامي والعلم الغربي.

ونحن نؤكد هنا على أن معالجتنا لموضوع "أسلمة المعرفة" في نطاق العلوم الإنسانية خاصة إنما يتم في دائرة انطواء الفقه الإسلامي على كل ضروب المعرفة الإنسانية وكيف أنه يحتوى على سائر العلوم الإنسانية انطلاقاً من موضوعه ومجال محثه بحيث يسمى "فقه العلوم الإنسانية" وسيكون المحرك وراء هذا التوسع في فهمنا للفقه هو نفس المبدأ التي تطورت مباحث الفقه وأصوله بسببه وبتأثير منه وهو مبدأ الرأى أو القياس ، فعن طريق استخدام "مبدأ الرأى"

يمكن النظر إلى الفقه على أنه علم المستقبل الذى يشتمل بين دفتيه على سائر العلوم الإنسانية التى يكون منهجها مشتقاً من منهج أصول الفقه وهو الأصل في المنهج العلمي الحديث كما أثبت علماء المناهج المسلمين.

أما أسلوب البحث المقترح في هذا الكتاب، فهو يقتضى منا أولاً وقبل الدخول في تفصيلات ما نسميه بالعلم الإسلامي، أن نعطى فكرة واضحة عن معنى العلم ونشأته وخصائص الطريقة العلمية وصفات العالم وجملة المبادئ التي ينبغى أن تتوافر لدى القائم بالبحث العلمي، ثم أن نعرج بعد ذلك على بيان تصنيفات العلوم كما يراها الغرب ـ وكما يراها الإسلاميون .

ويتصل بدراستنا هذه عن العلم استعراض لأهم المناهج المستخدمة في بحال العلم المعاصر، وبذلك ينفسح الطريق أمامنا للكلام عن العلم الإسلامي، فنعرض أولاً: لمفهوم العلم في القرآن الكريم، وما هو الدرس الذي ينبغي أن نحرص على استيعابه من آياته العظمي في العلم والمعرفة، ثم نعطى بعد ذلك مثالاً لمدى فهم المسلمين للعلم ويدور هذا المثال حول موقف الغزالي من العلم، ثم نعقد بعد ذلك مقارنة بين منهج العلم الإستقرائي الغربي ومنهج العلم الإسلامي. وقد اتضح لنا من قبل كيف أن هذا المنهج مشتق أو مأخوذ من منهج البحث عند المسلمين في سائر العلوم الإسلامية.. وذلك بالرجوع إلى منهج المنهج في أصول الفقه .

ولسنا نعنى بالعلم الإسلامى أنه علم ينفصل عن ركب العلم العالمي... بل هو فضلا عن ارتباطه بالإيمان والعقيدة .. إلا أنه في نهاية الأمر يعبر عن مدى إسهام المسلمين في حركة العلم العالمية.. أو بمعنى آخر أننا نريد أن تكون هناك مدرسة إسلامية في العلم لها طابعها الخاص، وتسهم في إقامة صرح الحضارة

الإسلامية وتقدمها كما فعل من سبقنا من المسلمين في إقامة حضارة الإسلام وحضارة الغرب فيما بعد .

ويتطرق البحث بنا إلى التعريف بمعنى العلم الإسلامي وعقد مقارنة بين هذا النسق من العلم والنسق الغربي المعاصر في العلم .

وفي هذا الجال سنعرض لمعنى "أسلمة المعرفة" ولاسيما في بحال العلوم الإنسانية فنوضح كيف أنها مستمدة من نظرية في الفروع أو في الفقه .. ونعطى الأمثلة على صحة هذا القول موضحين كيف أن النموذج الغربي للعلم قد عطل ازدهار ونمو هذه الحركة العلمية الإسلامية بعد انبهار المسلمين بالغرب وبنتاج الحضارة الغربية وقد تمثل هذا في الغزو الثقافي الذي كان شديد الوطأة ليس على مظاهر الحياة الإسلامية فحسب، بل وعلى عقول المسلمين ومناهجهم التربوية .. وغير ذلك من التيارات التي أغلقت المنافذ على تطور الشعوب الإسلامية ورقيها وتقدمها، ومن بين أمثلة هذا الغزو الفكري، الشعوب الإسلامية والوجودية والبراجماتية على الفكر الإسلامي .. وكذلك ما تلقاه المسلمون من فلسفة إسلامية زيفاء لايزالون يولونها عنايتهم إلى عصرنا هذا .

وإننا كلما أمعنا في الفصل بين الروح والجسد في الإنسان، فإننا لن نخدم قضايا الإنسان سواء في ممارسته الجسدية أو النفسية الخالصة، وذلك الأمر قد تنبه إليه دعاة المذهب البنيوى الذى لاانفصال فيه بين الظاهر والباطن أو بين الروح والجسد.

ونحن نحاول في هذا البحث بين أوجه الإتفاق والإختلاف بين قضايا العلم الغربي وقضايا العلم الإسلامي التي تقوم على إيمان عميـق بديـن الله وكتبـه ورسله ما يتبع هذا من ضرورة استبعاد كل نظرة علمانية لاتجعـل للديـن مكانــاً

في بحال العلم، وأن يكون هدفنا الأخير هو النظر إلى العلم الإسلامي الشمولى باعتباره جزءاً لايتجزأ من الحضارة الإسلامية بصورتها المادية والعقلية على السواء.

وقد اقتضت هذه المعانى التي أشرنا إليها مجملة أن نعرضها مفصلة في هذا الكتاب الذي يستهدف الإسهام في ميدان الجهود المبذولة للوصول إلى صيغة إسلامية للمعرفة الإنسانية بحيث لاتخرج عن مسار التقدم العلمي مع احتفاظها بروح الإسلام وطابعه الخالد.

وإذا صح لنا أن نعطى صورة واضحة للنظام الإسلامى المقارح فى تبنى قضايا العلم فإننا ننتقل إلى إيراد الدليل الواضح والدامغ على ضحالة المنهج الغربى فى مواجهة المنهج الإسلامى فى العلم .. وينحصر هذا الدليل فى ثورة العقل الغربى على المناهج العلمية الغربية وكيف أن طبيعتها تبشر بالإنفصام التام بين العلم والدين. الأمر الذى تتضح معالمه فى أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية المعاصرة سواء فى العلم أو فى الفلسفة. وسيتضح لنا كيف أن هذه الأزمة ترجع تماماً إلى ضحالة المنهج العلمى الجزئى الذى ينظر إلى الإنسان كآلة عسوسة لاتقبل عن طريق العلم والفلسفة وحود ثنائية فى الإنسان بينما يعترف الإسلام بأن الإنسان روح وحسد، ولكل منهما مطالبه التى يجب أن ينالها بدون أن يطغى على الجانب الآخر، فلا يتجه الإنسان إلى الروحانية الخالصة ولا إلى المادية الحسية المفرطة ، بل ينبغى أن يكون بين ذلك قواما .

وسوف نحاول في هذا البحث أيضاً بيان أوجه الإتفاق والإختلاف بين قضايا العلم الغربي وقضايا العلم الإسلامي التي تقوم على إيمان عميق بدين الله، وكتبه ورسله، وما يتبع هذا من ضرورة استبعاد كل نظرة علمانية لاتجعل للدين مكاناً في بحال العلم، وأن يكون هدفنا الأخير هو النظر إلى العلم الإسلامي الشمولي باعتباره حزءاً لايتجزأ من الحضارة الإسلامية بصورتيها المادية والعقلية.

وقد اقتضت هذه المعانى التى أشرنا إليها مجملة أن نعرضها مفصلة فى منن هذا الكتاب الذى يستهدف الإسهام فى ميدان "أسلمة المعرفة" وذلك من حيث المنهج بصفه خاصة، وسيقتصر بحثنا هنا على منهج العلوم الإنسانية، ومحاولة "أسلمة" النظر فيها بعد أن ظهرت بوادر أزمة المنهج فى مجال تلك العلوم فى هذه الحقية المعاصرة.

وتحقيقا لهذا الهدف فقد قسمنا الكتاب إلى ثلاثة أبواب كالآتي:

#### ١ \_ الباب الأول:

وهو بعنوان "العلم ومناهجه بين النظرية الإسلامية والنظرة الغريسة "ويشتمل هذا الباب على ستة فصول، يدور أولها حول بيان العلم ونشأته حيث نتناول بالنقد بعض النظريات المادية في العلم كنظرية التولد الذاتي عند "باستير" وتليمذه (بوشتي) ونظرية التطور عند دارون مع بيان مدى تهافتها الناتج عن إغفالها للدور الإلهي في الخلق وتجاهلها لما أوضحته الأديان السماوية من أمر الكون والانسان، وهو ما ينطبق أيضاً على الفلسفة الماركسية التي حاءت كمحصلة لتلك المذاهب المادية البحته التي أهملت شأن الإيمان والروح والقيم الإنسانية المعنوية، ولذلك اتسع لديها بحال الإحتمال والنسبية ، وهو ما لانجده عند العالم المؤمن الذي تصح لديه الأمور من خلال إيمانه بالله وحتمية النظام الشمولي في الكون .

ولكى نرسخ مفهوم الصلة بين أنساق المعرفة العلمية بعضها والبعض الأخر كمجموعة متكاملة تؤدى في النهاية إلى الكشف عن قوانين الظواهر

الطبيعية بأسلوب شمولى لذلك فقد خصصنا الفصل الثانى لاستعراض التصنيفات المختلفة للعلوم عند اليونان فالإسلاميين ثم التصنيفات الغربية الحديثة، وبيان الأسس التي تقوم عليها تلك التصنيفات التي تؤدى إلى إظهار التخصص الدقيق الذي يؤدى إلى تقدم العلم .

وفى الفصل الشاك وهو بعنوان "بين العلم والفلسفة والدين" نتناول بالتمحيص المشكلات الأساسية التى يهتم بها الفكر الإنسانى، وكيف أن النظرة العلمانية قد جعلت العلم يقف عند حد الوقائع والجزئيات المحسوسة، ولا يتخطاها إلى البحث فى المشكلات الميتافيزيقية التى لايمكن أن تخضع لأى حل تجريبى. ولكن لما كان العلم لايستطيع أن يتجاهل تماماً تعاليم الدين، ومن ثم ظهرت بعض النظريات العلمية التى جعلت الدين يقف بسببها فى مواجهة العلم، ومن أبرزها نظرية التطور التى ترفضها الأديان جميعاً بشكلها الحالى، مع ملاحظة أن الدين لايمكن أن يشكل عائقا فى مواجهة قضايا العلم المعاصر، بل إلى بحرد طقوس حسية مفرغة من مفهومها الدينى العقائدى أو الإنسانى إلى بحرد طقوس حسية مفرغة من مفهومها الدينى العقائدى أو الإنسانى الروحانى، وهنا يأتى دور الفلسفة لتحاول التوفيق بين العلم والدين من خطال النطمة والدين من قضايا الفلسفة ومشكلاتها من ناحية، وانطواء مسائل اللاهوت على قدر كبير من قضايا الفلسفة ومشكلاتها من ناحية اخرى، فالفلسفة إذن هى بمثابة همزة الوصل بين العلم والدين.

وبعد ذلك يجئ الفصل الرابع لتناول "العلم ومناهجه في الإسلام" وذلك من خلال بيان معنى العلم في القرآن ، وايضاح المقصود بالعلم الإلهى المحيط كصتفة لله تعالى، ثم تناول بدايات ظهور المنهج العلمي وتطوره عند المسلمين بتوجيه من القرآن الكريم، وكيف استفاد منه علماء عصر النهضة المحدثون في

الغرب ، مع إيضاح نظرة الإسلام الخاصة بشمولية العلم من خلال الإيمان بالله وانطواء الطبيعة على حانب من المعقولية والنظام المحكم المطرد بفعل التقدير الإلهى، وقد أوردناً أيضا في هذا الفصل نموذجاً للعلم من المنظور الإسلامي وما يجب أن يستحلي به كل من المعلم والمتعلم على السواء، وذلك من خلال كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي .

أما الفصل الخامس فقد خصصناه لاستعراض بعض النماذج من إسهامات المسلمين المنهجية في العلوم في عدة مجالات كالكيمياء والطبيعيات والطب والصيدلة والفلك لننتهى بمناقشة عامة لقواعد المنهج التجريبي عند المسلمين .

وينتهى الباب الأول بفصل سادس عن العلم وفلسفته كدراسة للمناهج العلمية المعاصرة، استعرضنا من خلالها بشئ من التفصيل مع وجهة نظر نقدية منهج الاستقراء من خلال أعمال رائده فرنسيس بيكون، ثم النسق الإستنباطى في الرياضيات والذي يقوم على مجموعة من البديهيات والمصادرات والتعريفات التي يُعد التسليم بها من الركائز الأساسية لقيام ذلك المنهج، كما تعرضنا بالتعريف للمذاهب المختلفة في الصلة بين المنطق والرياضة، وهناك أيضاً المنهج الإستردادي في التاريخ، وما يضمنه من تفسيرات مختلفة، وما يشمله من طرق عديدة لنقد الوثائق التاريخية من الناحية الظاهرية والباطنية .

وأخيراً نصل إلى المنهج المعاصر الذى يقوم على إنكار شمولية العلية والإطراد في القوانين العلمية، مع الأخذ بالفروض الصورية المصاغة من خلال توقعات قائمة على استنباطات رياضة، ويمكن التأكد من صحة هذه الفروض بإجراء التجارب والملاحظات على ما يترتب عليها من نتائج .. وهذا ما أدى إلى تأخير دور الملاحظة والتجربة اللتان كانتا تأتيان سابقا قبل البدء في صياغة الفرض العلمي، كما أصبحت الكلمة الفاصلة ليست للقانون العلمي العام، بل

أصبحت تظهر من خلال التحقيق التجريبي الذي يتم إجراءه على الظواهر التسي تشترك مع بعضها في خصائص معينة يقوم المنهج المعاصر بتحديدها واستغلالها في بناء نظريات علمية جديدة.

#### ٢ \_ الباب الثاني:

وهو بعنوان "الأسس اللاهوتية للعلوم الإنسانية في الفكر الغربي، وأزمة مناهجها المعاصرة " ويحتوى على فصلين أولهما عن الأسس اللاهوت المسيحي في الإنسانية في الفكر الغربي الحديث وبيان كيفية تغلغل اللاهوت المسيحي في العلوم الإنسانية وحاملها وهو الفكر الفلسفي وذلك من خلال أعمال بعض الفلاسفة المحدثيين والمعاصرين وهم ديكارت وماليرانش، وبليز بسكال، وليبنتز، وجورج باركلي، وإيمانويل كنط، وسورين كيركجر أما ثانيهما فهو عن أزمة المنهج في العلوم الإنسانية المعاصرة والتي بدأت تتضح معالمها مع بداية الإتجاه إلى النزعة العقلية في أوربا ثم ظهور المنهج الوضعي عند أوجست كرمت وعاولة تطبيقه في العلوم الإنسانية ومن ثم ظهور العديد من الإتجاهات والمذاهب المادية والتي فشلت في الوصول إلى أحكام أو نظريات صادقة، ومن ثم بدأ العلماء في الإتجاه نحو المنهج الكيفي "أي منهج الفهم" في دراسة العلوم الإنسانية، وهذا المنهج هو ما اتجه إليه المفكرون المسلمون منذ ما يربو على الربعة عشر قرناً من الزمان.

#### ٣ ــ الياب الثالث:

وهو بعنوان "العلوم الإنسانية من المنظور الإسلامي" حيث حاولنا فيه بيان كيفية الإعامة مدرسة للبحث في العلوم الإنسانية، ولهذا فقد قسمناه إلى سبعة فصول يدور أولها حول بيان كيفية الاعتماد على الفقه الاسلامي كمصدر

للعلوم الإنسانية من خلال العودة إلى منهج الاجتهاد والذى اتبعه أعلام الفكر الإسلامي الأصيل الذين اعتمدوا على الكتاب الكريم، والسنة النبوية المطهرة كأصلين لاستمداد الأحكام والأسس التي تقوم عليها حياة الإنسان.

أما الفصول الخمسة التالية فقد تناولنا في كل منها علماً من العلوم الإنسانية وبيان كيفية إقامته واستمداده من أحكام الكتاب والسنة، استرشاداً بما أبدعه مفكروا الإسلام وفقهاءه العظام، وذلك ابتداء بفلسفة السياسة حيث بينا كيفية استناد نظرية الدولة إلى النص الإلهي والسنة في الأمر بالشورى والعدل والمساواة بين الناس ، واضطلاع كل من الحاكم والمحكومين بما يُلقى عليه من مسئوليات ، كما تعرضنا أيضا لكيفية بناء العلاقات الدولية السليمة من منظور إسلامي، وبذلك جمعت السياسة في الإسلام كلا الجانبين الداخلي والخارجي لبناء الدولة .

وفى مجال الإقتصاد بينا كيف بلغ التشريع الإسلامى فيه درجة عالية فى حوانبه سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو تنموية، وكيف أنه جعل لرأس المال وظائف اجتماعية من خلال استخدامه فى العمل ونفع المحتمع بأسره مع الإقرار محق الفرد فيما يملكه، لكن بشرط عدم الإضرار بالآخرين فلاضرر ولاضرار ولهذا حرّم الإسلام الربا، كما حقق العدالة الإجتماعية من خلال قوانين الزكاة.

وفى ميدان علم الإحتماع نتين رفض الإسلام القاطع للنظريات المادية القائلة بالتطور وقوله بالخلق الإلهى، وكذلك اعتناء التشريع الإسلامي ببيان احكام قيام الأسرة باعتبارها اللبنة الأولى لإنشاء المحتمع الإنساني وقد شملت هذه الأحكام كافة ما يعرض للأسرة من أمور كالزواج والنسل والطلاق أو تعدد الزوجات وغيره من الأمور.

ويجئ بعد ذلك البحث بشئ من التفصيل في مجال الأخلاق من المنظور الإسلامي وبيان كيف أنه تقوم على أساس الإيمان بالتوحيد والمسئولية القائمة على الضمير ، والإلتزام بمثل الدين وبالجزاء ،وبالفعل الأخلاقي مع إرتباطها ارتباطاً وثيقاً بمبدأ التوحيد، والقيام على الإلتزام بحرية الشعائر الدينية في حدود العقل والمنطق.

وفيما يختص بمجال فلسفة القانون والتشريع الإسلامي نبين كيف يمكن الإستناد إلى الشريعة كمنبع للقواني على اختلاف أنواعها تحقيقاً لمعنى الإستخلاف في الأرض ، ذلك الإستخلاف الذي يقتضى أن ترتبط العقيدة بالتشريع ارتباطاً وثيقاً فالإسلام دين ودولة، كما تناولنا أيضاً بالتوضيح كيفية إقامة الحدود المختلفة في الإسلام، وما هو منوط بأولى الأمر من القيام بالتعزيز.

ويجئ الفصل السابع الذي ينتهي به هذا الباب حيث نتناول فيه بإيجاز بعض العلوم الإنسانية الأخرى كعلم التاريخ وعلم النفس وعلم التربية وغيرها وكيفية البحث فيها من وجهة النظر الإسلامية .

وينتهى الكتاب بخاتمة أو جزنا فيها ما انتهينا إليه من آراء وتوجيهات من شأنها أن تمهد الطريق نحو إقامة مدرسة إسلامية في مجال العلوم الإنسانية تشتق أسسها ومبادئها من القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، مع التمييز بينها وبين المنهج الغربي العلماني في مجال المعرفة الإنسانية .



الباب الأول العلم ومناهجه بين بين النظرة الإسلامية والنظرة الغربية



### الغصل الأول

## العلم ونشأتم

إن الصورة المثلى التى انتهى إليها النسق العلمى فى القرن العشرين.. وفى عصر الذّرة المنفتح على آفاق جديدة فى كل مجالات البحث العلمى وميادينه الواسعة .. سواء فى مجال أبحاث الكون والطبيعة أو فى نطاق العلوم الإنسانية.. فضلا عن التقدم التكنولوجى الهائل الذى نشهده فى عصرنا هذا، إنما تعد حصيلة تراكمات ضخمة عبر مسيرة الزمان منذ أن ألقى بالإنسان على سطح هذا الكوكب الذى خلقه الله وسواه .. لكى يصبح مستقراً للخلافة التى هى كلمة الله بعث بها الإنسان إلى الأرض لكى يعمرها بالهدى والايمان والخير على أساس من الدعوة الخالصة والعقل والإرادة الطيبة تارة وعن طريق الجهاد والحروب لدحر الباطل ودفع الشر تارة أخرى أ.

وتتمثل الأطوار الأولى -من حيث ارتكازها على الحكمة والعقل والإرادة الطيبة - في مراحل نزول الوحى على الإنسان، بينما ينبثق الصراع في أطوار غلبة الجهل وشطط الإرادة وعدم الاستجابة لدعوة الحق وتحكيم العقل السليم .. وعلى هذا فإن أى تقدم يحرزه العلم لابد أن يكون في أطوار يسودها النضج العقلى والإرادة السديدة .

وبذلك يكون أى تقدم قد أحرزه الإنسان بفضل الله وتوجيهه، إنما كان بسبب من العلم الذى استودعه الله في عقل البشر كأسلوب أو إلهام أو تقليد

مصداقاً لقول تعالى: ﴿ قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو ... ﴾ طــه/ ١٢٣، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض .... ﴾ البقرة/ ٢٥١.

لظاهر الطبيعة كى يستطيع الإنسان أن يشت طريقه فى غياهب الجهول من الأرض التى كُتب عليه أن يجعل منها سكناً له.. فقد كان الإنسان البدائى يعيش فى الكهوف ويصارع عوامل الطبيعة... ولم يكن قد تعلم بعد أى أسلوب فى العمل .. بل إن طريقة دفن الموتى قد تعلمها قابيل من الطير إذ رآه كيف يدفن موتاه فدفن أخاه بنفس الطريقة .

ونحن هنا لانسلم مطلقاً بتلك الأسطورة المادية التى اصطنعها "دارون" و"هربرت سبنسر" وأمثالهما من دعاة التطورية البيولوجية أو الآخرين من دعاة التولد الذاتي من أمثال "بوشتي" Pouchettis وأستاذه "باستير" باستير" علماء معهد "بافلوف" في الإتحاد السوفيتي.. هؤلاء الذيسن يدَّعون بأنه من الممكن إيجاد خلية حية عن طريق إعادة تركيب العناصر المكونة للخلية بأنه من الممكن إيجاد خلية حية عن طريق إعادة تركيب العناصر المكونة للخلية من حساري ما استطاعوا تحقيقه هو رصد تكاثر الخلايا من خلية واحدة مقتطعة من حسم طبيعي حي، توفرت لها كل الظروف الطبيعية الملائمة لهذا التكاثر. وهذا التكاثر في اعداد الخلايا من الخلية الواحدة انما يتم كما يحدث في الظروف الطبيعية عن طريق انقسام "الكروموزمات" وهي عبارة عن خيوط طويلة متحركة في الخلية الواحدة.

ولكن هذا التكاثر في عمد الخلايا لايتولد عنه أي حسم نوعي .. أي زراع أو يد أو قدم .. أو غير ذلك . بل تكون الخلايا الناتجة عن همذا الإنقسام في شكل أعداد كمية تراكمية فحسب .

وهذا يعنى أن ثمة فرقاً كبيراً بين خلية حية تتكاثر وتكون خلية ابتداء من مواد وعناصر معدنية، ذلك أن الخلايا التي تتكاثر عن طريق الإنقسام الحيوى إنما تدخل في دائرة الكيمياء العضوية، أي أن عناصرها الأولية تكون عناصر حية منذ البداية . أما الخلايا التي يُراد خلقها صناعياً فإنها تدخل في مجال

دراسة الكيمياء اللاعضوية .. أى الجمادية. وقد فشل هذا الإتجاه الأخير .. أى انتصرت الفكرة القائلة بأنه لابد من خالق للخلية الحية بينما بطلت فكرة التولد الذاتي .. أى إمكان إيجاد خلية حية من عناصر غير حية.

#### نقد نظرية دارون :

كذلك فإن الفروض التي ساقها "دارون" في نشأة الكائنات الحية .. وكيف أنها قد نشأت وتطورت من "الأميبا" .. أي الدودة ذات الخلية الواحدة .. هذه النظرية قد فشل أصحابها في معرفة هذه الدودة .. وهي كاثن حي. فتركوا أمرها إلى الصدفة البحتة التي لاوزن لها ولاقيمة في محال البحث العلمي.. فالأبحاث العلمية إنما توجه إلى أساليب وموضوعات نمسك بها بأيدينا في معامل البحث .. ولايمكن أن تخضع للاستدلال العقلي .. إلا إذا كانت من الأمور المجردة التي لايمكن رؤيتها أو الإحساس بها كوجود الروح، والأمور الروحية جميعاً . . فإننا نستدل عليها بما نلاحظه من أثرها في حياتنا وسلوكنا البشرى. وهذا طريق علمي صحيح من طريق الأدلة على وجود الحقائق ونحن نستخدمه في الرياضيات فيما نسميه بالاستنباط الرياضي كما سنرى في الفصل الخلص بمناهج البحث في العلوم. ولكننا نواجه هنا أمراً لايمكن أن نطبق عليه أدلة الاستدلال أو الاستنباط وهو مصدر "الأميبا" .. إذ لابد لنا هنا من أن تقم حواسنا \_ كما قلنا \_ على هذا المصدر لنعاينه بأنفسنا، ومن ثم فإن التطورية الدارونية وقد فشلت في إثبات هذا المصدر الهام "للأميبا" لايمكن أن تكون في مصاف النظريات التي يسلم بها العالم تسليماً يقينياً بدون حوار أو حدل مع منطقها السليم .. إذ أنها في غالب الأحايين إنما تقوم على فروض غير مثمرة.. أي لاتستطيع الأبحاث تحقيقها .. فضلا عن أنهم إلى الآن مازالوا يبحشون عن الحلقة الوسطى بين القردة العليا والإنسان الأول(١).

وهكذا نجد أن سقوط هذه النظرية الدارونية يجئ من أولها ومن آخرها فضلا عن تهافتها فيما يختص بمسيرة التطور إذ أن أصحابها يقررون أن التحول في الكائنات وخروج الثديبات من اللاثديبات ... ثم خروج الكائنات العليا الثديبة أو تطور القرد إلى إنسان إنما يرجع إلى الحاجة والبيئة أى إلى ظروف مادية.. وهذا يعنى أن نشأة الأنواع وتطورها إنما يتم عن طريق الصدفة وحدها بلا خالق أو منظم . كما كان يعنى أيضا أن بعض الكائنات الحية تستمر في الوجود على صورة أصولها الأولى عبر الزمان متخلفة عن سلم التطور، بينما تستمر فروعها في التطور لتخرج منها كائنات حية في مرتبة أعلى في سلم الأحياء .

#### في ضرورة الخلق الإلهي :

لكن الأديان السماوية كلها تجمع على أن الوجود كله بما فيه من وجود مادى وحيوى إنما هو من خلق الله وأن أصحاب نظرية التطور لايعترفون أصلاً بوجود هذا الخالق سبحانه وتعالى .. ولذلك فقد تحدى القرآن الكافرين فى أن يخلقوا ذبابا فى قوله تعالى ﴿ يا أيها الناسُ ضُربَ مثل فاستمعوا له . إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ... (٢) وكذلك تحداهم فى أن يخلقوا إصبعاً فيه من البصمات ما يختلف فيها كل فرد عن الآخرين .. فا لله وحده هو القادر على الخلق واعادته .. يقول تعالى : ﴿ أيحسب الإنسان فا لله وحده هو القادر على الخلق واعادته .. يقول تعالى : ﴿ أيحسب الإنسان أن نجمع عظامه .. بلى قادرين على أن نسوى بنانه (٣) .

وهكذا تبقى الحقيقة الدينية ثابته الأركان قوية البنيان .. لايمكن أن يزعزعها "دارون" أو "سبنسر" أو غيرهما من القائلين بأن الإنسان الأول الذى أشارت الأديان بأنه طُرد من الجنة .. إنما نشا في نظرهم على سطح الأرض نشأة تطورية أخضعته لظروف البيئة ووطأة الحاحة .. بينما تثبت النصوص

الدينية ـ بعد النقد الموجه إلى موقف التطوريين ـ أن وجود الإنسان الأول فى صورة مكتملة وأن تأثير ظروف البيئة والزمان عليه كان عرضياً .. أى من ناحية الصفات الثانوية كاللون والطول والحجم .. الخ .

وعلى هذا النحو يمكن لنا أن نوجه نقدناً أيضا إلى الماركسيين الذين يقفون نفس الموقف التطورى المادى .. فهم يذهبون إلى أن المخ الإنساني المذى هو موضع ممارسة العقل لسائر الأنشطة المعنوية إن هو إلا حصيلة تطور المادة خلال ملايين السنين .

بينما يتمسك العقليون بموقفهم التاريخي ، إذ هم يرون أن العقل ذو طبيعة غير مادية وأن الإنسان مركب من حوهرين أساسيين هما المادة والروح .. ويأتي النص القرآني ليؤكد هذه الحقيقة إذ يذكر الله عز وحل في الذكر الحكيم أنه سبحانه وتعالى قد جعل الإنسان مميزاً عن الحيوان ودليل هذا التميز أن الله سبحانه قد استودعه أمانة كبرى . كما قال تعالى : ﴿ إنا عرضنا الأمانية على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان .. إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾(٤) .

- ومع العقل توجد الإرادة الحرة التي كانت هي السبب في طرد آدم من الجنة حينما استخدمها الإنسان أول مرة في مخالفة أوامر الحق تعالى ولهذا طرده من الجنة دار الخلود إلى الأرض.

وإذن فقد حمل الإنسان هذه الأمانة الكبرى .. أى العقل ... لكى يحقق معنى الخلافة فى الأرض .. وجاء العلم المتدرج كثمرة يانعة لهذه الأمانة أو العقل الإنساني فكان الإنسان يحاول ويجرب فيصيب تارة ويخطئ تارة أخرى حتى تكونت لديه مجموعة من الخبرات العلمية على مر الزمان ضمن لنفسه

ولأفراد أسرته بها استمرار الحياة في مواجهة عنفوان الطبيعة على سطح الأرض.

ومع هذا فلم تكن هذه الخبرات سوى عمل يتكرر ، ويحذقه البدائس دون النسطيع له تفسيرا عقليا، بل قد يلجأ في حالة غموض الظواهر إلى المعتقدات السحرية والأسطورية المبهمة، لكى يفسر ما يستغلق أمامه من رموز الطبيعة عما لايستطيع له فهما ، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحيرة عند الإنسان منذ نشأته الأولى، وكيف أنه كان إذا سمع الرعد قال " هذا ربى " ، وإذ رأى البرق قال "همذا ربى " ، وإذ رأى البرق قال "همذا ربى " إلى أن اهتدى أحيراً إلى معرفة حقيقة الألوهية عن طريق الرسالات السماوية .

وقد كان قبل ذلك يلجأ بعد أن يئس من معرفة الحقائق إلى معبودات حيوانية أو جمادية ليعبدها ويتقى بها شر الطبيعة وغوائلها، فقد عبد التمساح والثعبان بل القطة والبقرة .. الخ . وعبد بعضهم الشمس أو القمر أو النجوم كافة، مما يدل على طفولة العقل الإنساني وعجزه عن معرفة الله عز وجل ، وكما يدل على أنه على الرغم من أن الإنسان قد ولد على فطرة الإسلام، أى أن الإسلام دين الفطرة، إلا أن ظروف الطبيعة القاسية والموحشة كانت تقف حائلاً بين الإنسان واستكشاف مكنونات نفسه، ، إذ كان يلجأ إلى السحرة والكهنة في قبيلته لكي يشكلوا له حتى نوازعه الداخلية فيكون بذلك مستعبداً بالطقوس الدينية في قبيلته انسياقاً أو طلباً للأمن الذي يستحكم في نفسية البدائي بتأثير رعبه وخوفه الشديد من الطبيعة ومن الأرواح الشريرة المجهولة التي تحوم حوله في الحياة أو في الآخرة بعد الموت .

وفى هذا المعنى نستطيع القول إنه على الرغم من أن الإنسان قد حصل على العقل وكان يدرح على أولى الخطوات في مسيرة العلم ، ومحاولة معرفة

الحق طلباً للهداية الكاملة ، إلا أنه كان في حاجة ماسة عن طريق الرسالات السماوية لكى ينجلى عن الفطرة البشرية الوهم والخوف وغبار الطقوس البدائية فتندفع في مسيرة التوحيد كما يتجلى منذ إبراهيم عليه السلام إلى محمد عليه الصلاة والسلام .

وإذن فقد بنى الإنسان تراثه الحضارى القديم على أساس من الخبرة العلمية التى استخدمها لرفاهيته ولتأمين حاجاته الضرورية وتطورات هذه النزعة العملية فنشأ عنها العلم الذى يتجه إلى الواقع المحسوس ليمحصه ويفهمه مستهدفاً الكشف عن الظواهر أى يهدف الى المعرفة الخالصة فحسب وهذه المعرفة يجب أن تنبثق فى الأساس من المسلمة الأساسية وهى التسليم بمعقولية الطبيعة ، وذلك بتعقيل الواقع حتى يمكن لنا الكشف عن قوانينه ويلاحظ أننا لن نستطيع ذلك إلا إذا كنا نؤمن بوجود منطق للواقع يتطابق مع المنطق العقلى الموجود فى أذهاننا، وبذلك تستجيب الظواهر الطبيعية التى هى موضوع العلم لمنطقنا المحفور فى أذهاننا على ما سنرى فى بحثنا عن المنهج .

ولكن الناس يختلفون في ميولهم وقدراتهم فمنهم من يستمر في المحال التطبيقي للعلم حتى يصل إلى الذروة العلمية في الانتفاع عملياً بالخبرة، وكذلك بتطبيق القوانين العلمية في مجال الصناعة والإنتاج على وجه العموم، ومنهم من يكتفى بالاستمتاع الجمالي بظواهر الطبيعة ومخلوقاتها ، وهؤلاء هم عشاق الفن وأصحاب الفنون الجميلة. ويبقى العلم المحض مقصوراً على الصفوة التي تستخدم العقل وأدوات الحس للبلوغ إلى اليقين المعرفي الخالص، وعن طريق هؤلاء تبلورت قضايا المعرفة وظهر النسق العلمي الخالص الذي بواسطته ظهرت حضارات عظيمة على وجه الأرض واستطاع الإنسان أن يهبط على القمر وأن يدخل في عصر النرة ، وقد حدث كل هذا نتيجة

للاتجاه الفلسفى فى الكشف عن علل الأشياء وأسبابها فليس العلم كما يقول أرسطو هو مجرد خبرة نستمدها وننتفع بها من الأشياء ، بل هو معرفة العلل وأسباب الظواهر، أى قانونها ووظائفها، فإذا عرفنا العلة فى كل شئ، توصلنا إلى كمال العلم والمعرفة، على الرغم من أننا سنرى أن ظهور فكرة الاحتمال ستقف بيننا وبين اليقين التام فى مجال العلم الغربى، ولن يربطنا بأمل للوصول إلى هذا اليقين إلا إذا ربطنا العلم بالإيمان الدينى كما هو الحال فيما نستهدفه من وضع العلوم كلها ولاسيما العلوم الإنسانية فى مظلة واحدة هى مظلة الإسلام .

#### السمات العامة للطريقة العلمية:

إ \_ إن كل معرفة أو علم إنما يقوم على حب الاستطلاع ،بالإضافة إلى التعجب من الجديد، والاندهاش من حصول أمر على غير المألوف، فعندما نواحه أمراً جديداً ، فإن الدهشة لاتلبث أن تتملكنا وتثير في نفوسنا التعجب من حدوث أمر على نحو غير عادى، ولكن هذه الدهشة وهذا العجب ربما تحولا إلى ذهول وبلادة إذا وقف الأمر عند حدود هذه النظرة الأولية، وإذا لم تحفزنا المواجهة الجديدة إلى تركيز النظرة على كل ما هو جديد حتى يقوى فينا حب الاستطلاع، هذا الميل الذي يكاد يكون فطرياً لدى الإنسان، وهو الذي تقوم المعرفة والعلم على أساسه، ولكن هذا الميل يختلف من حيث الغاية والطبيعة بحسب الأفراد فقد يميل البعض إلى زيادة معارفه بطريقة سطحية دون تعمق، بينما يميل الآخرون إلى التعمق في دراسة ما تعرضوا له من موضوعات بدقة و تثبت حتى يمكن طم الكشف بأسلوب علمي عن قوانين الظواهر على ماسنرى بالتفصيل فيما بعد .

غير أن هذا النوع من حب الاستطلاع يختلف كثيراً عن نظائره الأحرى فقد تكون هناك وراء حب الاستطلاع بجرد دوافع نفعية أو عملية لتحقيق السعادة والنفع المباشر بقطع النظر عن إحراز تقدم في مسيرة العلم أو المعرفة، أي أن النسق الأول من حب الاستطلاع إنما يتجه إلى تكوين حصيلة العلم الخالص بالكشف عن قوانين الظواهر بأساليب علمية خالصة أما النوع الثاني فقد يكتفي أصحابه باستخدام الخبرات العلمية فحسب دون التعمق للكشف عن قوانين الظواهر وتوجيه حصيلة هذه الخبرة إلى دون التعمق للكشف عن قوانين الظواهر وتوجيه حصيلة هذه الخبرة إلى النفع العملي فحسب.

وثمة نوع ثالث من حب الاستطلاع، وهو يتجه إلى إرضاء الغرائز الشريرة والنوايا المنحرفة كالتلصص على الغير، والتحسس في شئون الحرب والسياسة واستغلال حصيلة هذا الاستطلاع لكسب مزيد من المال أو لتحقيق السلطان.

٧ - إن تحقيق الاستجابة إلى حب الاستطلاع إنما يقوم على جمع أكبر عدد من الملاحظات الدقيقة عن الظواهر ، وقد عبر "فرنسيس بيكون "١٥٦١ - ١٥٦١م" عن هذا الاتجاه حينما دعا العالم إلى ضرورة اقتناص وجمع الملاحظات الجديدة عن الظواهر التي تحيط بنا شريطة أن تكون ملاحظات دقيقة وصادرة عن رغبة صادقة في تحرى الحقائق، ذلك أن أولى قواعد البحث العلمي هي الابتعاد عن الأحكام والتعميمات المتسرعة باستخدام الآلات الدقيقة، وكذلك التمسك بالدقة والتثبت في عملية رصد الظواهر (٥).

٣ ــ وثمة سمات خلقية ينبغى أن يتسم بها العالم القائم بالملاحظـة، إذ ينبغى أن
 يكون مخلصاً ومثابراً ، وأن يتمشى مع الواقع الذى هو موضوع الملاحظـة

وأن يقف موقفاً سلبياً على قدر المستطاع أمام تدخل ميوله الشخصية بحيث لايسمح لهذه الميول بأن تفرض نوعاً من الاختبار أو المفاضلة بين الظواهر موضوع الملاحظة وقد كان الفلكى "كبلر" مثالا واضحاً في أعماله على هذا الاتجاه، أما الشجاعة الخلقية فهى أمر يجب أن يتصف به الباحث العلمى ، فقد يواجه أثناء بحثه بصعوبات مفاحئة فإذا لم يكن متحلياً بهذه الشجاعة فقد يستبد به الياس وينقطع عن البحث، ومن الأمثلة على ذلك ، أن العلماء في معاهد "باستير" كانوا يواجهون أخطاراً مميتة عند عزل عينات من البكتيريا أو الميكروبات التي تسبب أمراضاً وبائية فتاكة مثل الكوليرا أو الطاعون، ومع ذلك فقد كانوا يستمرون في العكوف على تجاربهم في صبر وشجاعة مع ما كان يتهددهم من المرض والموت.

ومن خصائص العلم التي قد لايراعيها جمهرة العلماء اليوم مسألة التجرد التام من المنفعة، ذلك أن العالم لاينبغي أن ينظر من وراء ما يقوم به من عنت ومشقة إلى هدف نفعي سوى أن يصل إلى الكشف عن قوانين الظواهر وتحقيق نصر علمي فحسب، وأن أثمن ما يحصل عليه العالم هو هذه "الغبطة" أو "شهقة المحب" كما يقول أفلاطون والتي تعتزى العالم حينما يتحقق له النصر العلمي ، فهذا الشعور الغامر والدافق الذي ينتشي له القلب والعقل هو الثمن الحقيقي الذي يتقاضاه العالم كثمرة لنجاحه، ولاشك أن أرشميدس حينما صاح وهو في مسبحه قائلا " ORECA" أي وحدتها وذلك عندما اكتشف قانون الأحسام الطافية. إنما كان يمر بهذه اللحظة من السعادة والغبطة الغامرة التي تتملك العالم حينما يتحقق له النصر العلمي في ميدان علمي ما.

وهكذا نجد أن مهنة العلم سواء كان نظرياً أم عملياً تطبيقياً تعد من أكثر المهن تطلباً لإنكار الذات وغالباً ما يبدد العالم ثروته في سبيل تحقيق أهدافه العلمية، أما الذين يحققون الثراء من وراء العلم في عصرنا هذا فهم الذين يربطون أبحاثهم بالتكنولوجيا المعاصرة ، فيحصلون على تمرتها ، وسرعان ما يظهر لديهم الثراء العريض.

غ ــ كذلك فإنه لابد في مجال العلم من استخدام الأسلوب النقدى، وذلك لأن الروح النقدية هي التي تتوافر معها النزعة الحيادية وتفضي إلى الحكم الصحيح إذ أنها تدفع إلى الحذر والتشكك قبل إصدار الحكم من حيث إن الشك المنهجي هو أسمى الفضائل العقلية كما يقول العلماء لكثرة اندفاع الناس إلى إصدار أحكام سريعة -بدون تثبت- على كل ما يعرضون له، وبدون الرجوع إلى قواعد العلم وأحكامه الصحيحة، وبذلك تتكون لدى الإنسان مجموعة من الظنون والآراء الخاطئة عن الظواهر والموضوعات التي لم تخضع بعد للتجريب العلمي .

وهكذا نجد أن الروح النقدية التي تكمن وراء تعليق الحكم، إنما تعد أعظم انتصار يحققه العقل في مجال المعرفة حتى لاتتبدد معارفنا بسبب الأحكام المتسرعة .

ومن خصائص الروح النقدية أيضا ضرورة التزام الموضوعية واستبعاد الأحكام والمواقف الشخصية ومؤثرات البيئة الاجتماعية وسائر الميول الفردية، إذ أن العالِم الملتزم بالمنهج العلمي يجب أن يقف في حزم في مواجهة أمثال هذه الصفات والميول التي تتعارض مع الأسلوب العلمي الصحيح(٦).

و \_ و لما كان التخيل ينبغى أن يكمل الروح النقدية ، لهذا فإن العالم فى بحشه يحتاج إلى "الخيال" وهو خيال من نوع حديد يستند إلى حقائق الأشياء التي تمت ملاحظتها، فهو لايضيف أمراً جديداً محسوساً إلى الوقائع التي تمت ملاحظتها ، وتلك التي تشير إلى وجود أجسام مادية متصلة، ولكن خياله يشخص به إلى تصور وجود نظام لذرات منفصلة داخل أشياء مادية متصلة ، وكيف أن لها تركيبها الخاص كذرات منفصلة، وتتجمع في أعداد ضحمة ولها سرعتها الكبيرة فيما بينها من خلاء .

وهكذا نجد أن الخيال المعقول هو ضرب من تفكيرنا حول الملاحظات التي سبق لنا رصدها فنتخيل على سبيل الجدل ما يتعارض مع هذه الملاحظات ، وفي بعض الأحايين يكون الخيال حول أمور حديدة مستمدة من الملاحظات التي تم رصدها، وهذا الخيال القائم على الملاحظات القديمة، إنما يعتبر نوعاً من الفرض العلمي الذي نقوم بعد ذلك بإجراء البحوث أو جمع الملاحظات لمحاولة إجراء التحقيق العلمي إيجاباً أو سلباً عليه، وهو بهذا يُجسم الفروض بطريقة عملية بعد أن كانت فروضا وضعها وتمثلها خيالياً عن طريق الفكر الرياضي فحسب، وكثير من النظريات العلمية قد تتحقق في دنيا الواقع بعد أن أمكن تحقيق الأصول العلمية طافي معامل الأبحاث ، وكان الأمر في بدايته يتمثل في فروض علمية هي من الخيال الرياضي – وحصيلتها مستمدة من الفكر الرياضي .

ولايجب أن ننسى أن هذا النوع من الخيال البناء والعلمى ، والقائم فسى الغالب على الرياضيات ، إنما يختلف عن خيالنا العادى أو الأسطورى كأن نتخيل كائنا له رأس حصان وحسم إنسان .

٦ ـ ويجب كذلك أن يكون العالم على ثقافة واسعة ليس في ميدان بحثه فحسب بل يجب أن يكون ملماً بالكثير من الميادين الأخرى للثقافة، مع ضرورة التزامه بالحياد العلمي في كل ما يعرض له وتخليص النفس من المعلومات السابقة، إذ أن الثقافة الشاملة تفتح أمامه آفاقا جديدة وتقلل من احتمال الخطأ.

٧ \_ ويقوم العلم على الإيمان بمبادئ معينة ينبغى التسليم بها رغم الشك المنهجى الذى يعتور مسيرتنا العلمية طلباً لمزيد من التمحيص والتثبت .. وينصب التسليم الأولى الراسخ على إيماننا بوجود نظام معقول منطقى تترابط الظواهر بمقتضاه \_ كما سبق أن ذكرنا \_ وهذه هى أيضاً مسلمة الاستقراء العلمى، ومن ثم فإن العلم على هذه الصورة يعتبر بمثابة نوع من الدين له عقائده الأساسية المعينة التي يقسم العالم يمين الولاء لها ولاحترامها.

ويؤرخ العلم كطريقة تلتزم هذه المبادئ مع مطلع العصر الحديث.. ولو أننا سنرى حين الكلام عن نظرة الإسلام للعلم أن هذه المسلمة اليقينية بمعقولية الطبيعة إنما تستند إلى القدرة الإلهية التى يتصف بها فعل الحلق الإلهى للوجود وأنحائه .. والله سبحانه وتعالى هو عاقل ومعقول ومحيط علماً بكل ما يخلق من معقولات، أى من أمور يدركها العقل. وهكذا نرى كيف أن هذه المسلمة الأساسية للاستقراء والقائلة بمعقولية الطبيعة إنما تستند إلى واسع علم الله عز وحل ومعقوليته ومنطقيته الخالصة.. وبهذا تترسخ أقدام العلم في هذا الكون العظيم ويكون له ولأصحابه سلطان كبير هو الذي يسمح لهم بالنفاذ من أقطار السموات والأرض مصداقاً لقوله تعالى ﴿ يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لاتنفذون إلا بسلطان ().

وبذلك أيضاً تصبح كل أنواع التخطيط العلمى لأى ناحية من نواحى النشاط فى الوجود قبساً من التنظيم العام لهذا الوجود الذى أبدع الله صنعه.. فكل أنواع التخطيط والتنظيم متداخلة بطريقة مركزية من أبسط الموجودات إلى الحضور الإلهى الشامخ بحيث ينبسط السلطان الإلهى والعقل الإلهى العظيم عليها، وإذا كانت هذه المسلمات العامة التي يلتزم بها العلماء تعتبر كالبديهيات بالنسبة للطريقة والأخلاق العلمية، فإننا يجب أن نعرض أيضاً للمبادى الأساسية التي يقوم العلم على أساسها، ويضعها العالم نصب عينيه في بحثه، سواء بالنسبة للإنسان أو الكون العظيم ، وهذه المبادى هي مبدأ الحتمية ، ثم حساب الاحتمالات، ثم مبدأ النسبية ، وسنعرض لها في إيجاز لبيان آراء علماء المنهج منذ القرن التاسع عشر (٨).

#### أ \_ مبدأ الحتمية:

وهو أول هذه المبادئ على الإطلاق ويصفه كلود برنارد الطبيب عالم المنهج الفرنسى المشهور في القرن التاسع عشر في كتابه (مدخل لدراسة الطب التجريبي) بقوله: إننا نجد لدى الجمادات والكائنات الحية أن شروط وجود أى ظاهرة تتعين بطريقة مطلقة. وهذا يعنى أنه إذا ارتفعت شروط وجود الظاهرة فإنه يمتنع حدوثها. أما إذا وجدت هذه الشروط فإن الظاهرة لابد من أن يتحقق وجودها.. وهو أيضا يعنى بأنه إذا انقطعت العلة بطل المعلول.. وإذا انتفى وجود المعلول فهذا يعنى أن العلة لم تكن موجودة.. فالطبيعة يحكمها هذا النظام العلى سواء كان نظاماً خارجيا أم حالاً داخل النسق.. وبحمل هذا النظام العلى نسميه بمبدأ الحتمية .. وهذا المبدأ هو الذي يمنعنا من التسليم بالخرافات أو المعجزات وغيرها .

#### ب \_ حساب الاحتمالات:

يختلف الاحتمال عن الصدفة .. فالصدفة إنما تعنى ارتفاع الغاية أو ارتفاع العلة .. فهى نتيجة تقابل مجموعات مستقلة من الظواهس تقابلاً عرضياً ولكن هذا التقابل العرضى يهدم مبدأ وحدة الكون ومعقوليته الذى يعد مسلمة أساسية لقيام مبدأ الحتمية ولإمكان قيام ونجاح البحث العلمى .

فمثلاً يمكن حساب احتمال ظهور ورقة لعب معينة في يد أحد اللاعبين إذا عرفنا عدد الورق وعدد اللاعبين فنتوقع ظهور هذه الورقة عند أحدهم بطريقة احتمالية ظنية .. ومن ثم فإن الاحتمال يشير إلى علاقة تقابل محتملة وليست يقينية .. وقد أشار أرسطو إلى مبدأ الاحتمال والصدفة فجعل للصدفة قانوناً .. ولكنه قال إنه تقابل إرادات أو علل بالعرض .. كان يذهب أحدهم إلى السوق صدفة فيظهر أمامه فجأة شخص عليه دين له فيقابله عرضا ويتقاضى منه دينه و لم يكن في حسبان أى منهما أن يتقابل مع الآخر في السوق بل لقد تعمد كل منهما أن يختفي عن الآخر.. ومع هذه الرغبة في عدم التلاقي نجد في المقابل الآخر أن كلاً منهما قد ذهب إلى السوق بإرادته لأمر أو لأمور أحرى .. واذن فحركة كل منهما إلى السوق كانت مقصودة وقائمة على دفع على. . فاذا لايمكن القول بأن الصدفة أو الاحتمال كان موجوداً في تصورهما حين حضرا إلى السوق .

ولما كان الوصول إلى القوانين العلمية اليقينية المطلقة متعذراً .. لهذا فإن قصارى ما تحصل عليه هو الحصول على صيغ من الأحكام التجريبية التى يمكن أن تثمر في التطبيق .. وأنه عن طريق الاحتمال يمكن لنا أن نلحق بالركب العلمي مادمنا قد استبعدنا فكرة وجود قوانين حتمية ضرورية.. وكذلك فإننا نستطيع أن نضع مُعاملاً يمكن لنا أن نحسب درجة الاحتمال بواسطته كما فعل

كارنو .. فحساب الاحتمالات هذا سواء كسان إيجاباً أو سلباً إنما ينجم عن التسليم بوجود احتمالات في الطبيعة (٩) .

#### جـ ـ مبدأ النسبية:

منذ كشف أينشتين عن مبدأ النسبية (العامة والخاصة) احتلت هذه النظرية مكان الصدارة في العلم المعاصر.. ويذهب أصحاب هذا المبدأ إلى أن الضرورة التي تنص على العلاقة بين الحوادث هي ضرورة نسبية .. فالثمرة مثلاً قد تكون حمراء بالنسبة للنظر العادى .. وخضراء أو صفراء بالنسبة للمصاب بعمى الألوان .. وبذلك فإن تعيين الموضوع الخارجي يكون متعلقا بالمدرك له .. أي بالإضافة إلى الشخص الحاس .. وقد أصبحت النسبة أو الإضافة من قواعد العلم الحديث .. كما أدى تطبيق مبدأ النسبية على بعض فروع العلم الطبيعي العلم الحديث .. كما أدى تصميم على استبعاد أو عزل تأثير الملاحظ وحواسه إلى كشوف مثيرة .. فهي تصميم على استبعاد أو عزل تأثير الملاحظ وحواسه أو مركز ملاحظة الظواهر على موضوع الملاحظة.. أو على الأقل حساب درجة تدخل الملاحظ بدقة .

#### الفلسفة ودورها في التفكير العلمي:

بعد أن أشرنا في إيجاز إلى السمات العامة للتفكير العلمي ينبغي لنا أن نحدد الصلة بين العلم والفلسفة حتى يكتمل لدينا الإطار العام للبحث العلمي مع سائر الدراسات التي تساعد على إنمائه وتطوره.

يقول مؤرخو العلم إن القاعدة القائلة بأنه "إذا حضرت العلة حضر المعلول" تعتبر أساسا للاستدلال العلمي، إذ يمكن بواسطتها تبرير التوصل إلى نتائج صحيحة من عدد محدود من الملاحظات. ويعطينا برتراند رسل مبدأ آخر يقوم عليه المنهج العلمي وهو "إن القوانين البسيطة التي تنطبق على الوقائع التي

تم الكشف عنها إنما هي قوانين عامة تنطبق كذلك على وقائع أخرى يمكن الكشف عنها فيما بعد" وهذه مصادرة أساسية في المنهج العلمي تسمح بتطبيق القانون العلمي على وقائع حديدة لم يتضمنها القانون عند وضعه. والحقيقة أن هذا المبدأ إنما يستند إلى إيماننا بأن الطبيعة بسيطة وأنها منطقية أي معقولة .. فيصبح فهمنا لطبيعة العلم هو نفس فهمنا للطبيعة نفسها .. ومادامت الطبيعة تعمل وفق قوانين ثابتة تلتزمها ولاتحيد عنها فإنها لا تلجأ إلى استخدام أشياء تعمل وفق قوانين ثابتة تلتزمها ولاتحيد عنها فإنها لا تلجأ إلى استخدام أشياء كثيرة لتحقيق أمر من الأمور إذا استطاعت تحقيقة بأشياء قليلة .

وهذا يعنى أن المناهج العلمية في حاجة إلى مصادرات فلسفية قبلية مثل الإيمان بمبدأ العلية وبساطة الطبيعة ومعقوليتها وقانون أقل جهد. وقد نشأ عن ذلك وضع النظريات العلمية مما أدى إلى صعوبات منها:

۱ ــ صعوبات تتعلق بطبيعة المفاهيم أو العناصر التفسيرية .. كالقول بالذرات
 والقوى والطاقة الجنسية (اللبيدو) والجينات (وحدة المورثات) .

وتستخدم النظريات العلمية هذه المفاهيم وتعتبرها كمصادر صالحة لتفسير الظواهر التجريبية ولكن العلماء يقعون في حدل حول هذه المفاهيم مما . يدل على طبيعتها الفلسفية .

- ٢ ــ هناك صعوبات تواجهنا عند التأمل في وضع النظريات العلمية .. وهي ناشئة عن تحديد المكانة المنطقية للقوانين التي تؤلف أساس كل نظرية، وترجع إلى عدم اطمئناننا إلى الفرض التفسيري أو المصادرة أو الفكرة القبلية التي سلمنا بها قبل المضى في طريق التجربة.
- ٣ ــ هناك صعوبات تتعلق بطبيعة النظريات العلمية واعتبارها فروضاً تفسيرية إذ لما كان من وظيفة النظريات العلمية أن تعمق فهمنا للطبيعة بما تقيمه

من روابط وعلاقات بين أعداد من الوقائع التجريبية فإنها بهذا إنما تعمل على تعزيز هذه الوقائع وإظهارها في صورة حقيقية متسقة. وهنا تنشأ صعوبة رئيسية في أنه كيف يمكن لهذه الروابط النظرية كالقوى الديناميكية ومثيلاتها تعزيز الظواهر التي تستند إلى أساس أقوى من ذلك وهو الملاحظة والتجربة.

خسف الخرى تتعلق بإمكانية التحقيق العلمى للظواهر. وهل يمكن أن تخضع للدراسة المعملية أو عن طريق الملاحظة في بحال الكون الفسيح وقد يمكن تخيل نماذج للظواهر الطبيعية أى لأسلوب حدوثها في الطبيعة بحيث تشتمل هذه النماذج المصنعة على كل الخصائص التي تحدث في الطبيعة وكأننا ننقل هنا مايحدث في الملاحظة الطبيعية إلى مجال التجربة المعملية وبذلك نستطيع أن نخضع هذه النماذج التجريبية البسيطة لأدوات القياس التي يمكن استخدامها في المعمل. ويحتاج العالم في تصنيف هذه النماذج المعملية إلى قدر كبير من التكنولوجيا القائمة على الخيال العلمي.

وثمة صعوبات أخيرة انتهى إليها أساطين البحث التجريبي بعد أن اكتشفوا تدخل الاحتمال في صياغة النظرية العلمية وذلك بعد أن استخدام العلماء الرياضة في تفسير حلقات الكشف العلمي وحصيلته. بحيث أننا لايمكن أن نتحدث الآن في نطاق البحوث الاستقرائية التجريبية عن قوانين عامة تنطبق على سائر الظواهر المماثلة. وقد استعاض فعلاً أصحاب الوضعية المنطقية عن قول العلماء بالنظرية التفسيرية للظواهر أي قولهم بالقانون بأن وضعوا قاعدة إمكان التحقق التجريبي كبديل للقول بالقانون .

#### الدين وحدود العلم<sup>(١١)</sup> :

وإذا كانت الفلسفة تلعب دوراً كبيراً في قيام العلم ونشأته ومناهجه واستمراره عبر التاريخ عن طريق الفروض المثمرة إلا أننا نجــد أمــراً خطـيراً آخــر واجه العلم وواكبه منذ نشأته الأولى ألا وهو الدين. ولقد لاحظنا أن التصورات الدينية البدائية الغامضة كانت دائماً جاهزة لملئ الفراغ الذي يتخلف العلم عن تناوله وبحثه تجريبياً، وذلك حينما يعجز العلماء عن استخدام القوى التفسيرية العقلية والحسية لالقاء ضوء على ظواهر البيئة الطبيعية والكون لكي تستمر الحياة عملياً على سطح الارض. ومن ثم قام هذا التعارض الأزلى بين العلم والأديان الوثنية. ويلاحظ أنه كلما اتسعت دائرة العلم عند الشعوب انحسرت حصيلة فهمنا للدين الوثني. ولكن الأمر يختلف هنا فيما يتعلق بالأديان السماوية وأهمها الإسلام، ذلك لأن المفاهيم والتصورات التي توحي بها هذه الأديان هي كلمة الله إلى الناس عن طريق الرسل. ومن ثم فإن هذه التعاليم التي ترد من السماء لايمكن أن تقف حجر عثرة في مواجهة التقدم العلمي إلا إذا تحجر أصحابها ولم يتح لهم الفهم الصحيح لهذه التعاليم التي يرد بها الوحي، وبذلك يعجزون عسن إدراك مقاصدها، ومن ثم فإنه لايكون ثمة ارتساط أو تقارب أو تطابق بين هذه التعاليم وما وصل إليه العلماء والفلاسفة من تفسيرات شتى للكون في جميع هذا الكون العظيم .(<sup>۱۲)</sup>

وقد وحدنا أن العلم في الغرب قد واجهته صعوبات كثيرة بتأثير من رحال الدين ولاسيما في القرون الوسطى المسيحية، بينما نجد في مثل هذا الوقت أن العلم قد حقق ازدهاراً كبيراً في العالم الإسلامي، وحظيت مشكلة العلاقة بين العقل والنقل بعناية واضحة عند علماء الإسلام وفلاسفته، وعلى أن الدور الطليعي للعلم قد ظهر بصورة واضحة في إقبال العلماء من القدماء

والمحدثين على إقامة البحث العلمي على اساس التجربة، أى استخدام المنهج التجريسي كضمان لصحة العلم وحتى لاتتحول قضايا العلم إلى تماملات ميتافيزيقية أو لاهوتية .

ولعلنا ندرك موقف ابن رشد بهذا(۱۳) فيما نحا إليه من محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة على أساس مما ادعاه من موافقة الشريعة لمناهج الفلسفة في كتابه (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) فإن شيخ الإسلام ابن تيمية قد حاء بما يحل هذه المشكلة ويحسمها كما يتجلى ذلك في كتابه (درء تعارض العقل والنقل).

## الغمل الثاني

لاسك أن من أهم المشكلات الأبستمولوجية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجانب الفلسفى من العلم هى مسألة الصلة بين أنساق المعرفة العلمية بعضها والبعض الآخر من حيث أنها فى مجموعها إنما تؤدى فى النهاية إلى الكشف عن قوانين الظواهر الطبيعية والإنسانية بعامة أى بأسلوب شمولى. ومن هنا نحد أن كل عالم يبحث فى حدود حزئيات علمية لابد أنه سيلتقى فى النهاية تحت مظلة شمولية العلم وهذا الأمراء أى وحدة المعرفة والعلم قد اكتشفته الفلسفة منذ قيامها عند اليونان كانت تتجه منذ قيامها. ولذلك فإن الدراسات الفلسفية تصنيفاً بسيطاً يظهر مدى ارتباط هذه العلوم ودراستها بالفلسفة بعامة. وقد تعقدت هذه التصنيفات وتشعبت كما العلوم ودراستها بالفلسفة بعامة. وقد تعقدت هذه التصنيفات وتشعبت كما سنرى.

وقد رأينا من المفيد أن نعطى صوراً أولية لهذه التصنيفات سواء منذ نشأتها عند اليونان.. أو في تطورها عند العرب والمحدثين على السواء (١٤٠).

#### أولاً ــ تصنيف العلوم عند اليونان :

#### ١ \_ تصنيف أفلاطون :

يعد تصنيف أفلاطون أقدم التعريفات المعروفة لنا تاريخياً، وإن كان هذا التصنيف يدور أساساً حول الفلسفة، فذلك لأنها حينذاك جامعة لكل العلـوم،

وقد قسمها أفلاطون إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي :

#### القسم الأول:

سماه (الجدل) وهو يمثل الفلسفة النظرية من منطق وميتافيزيقا، وبذلك يختص هذا القسم بالنظر في الإنسان وفي طبيعة الوحود الانساني، وفي مسائل ما بعد الطبيعة كعالم المثل الإلهي والمعقولات على وحه العموم.

#### القسم الثاني:

ويشمل الفلسفة الطبيعية ، ويختص بالبحث في كافة العلوم التي تتحذ من الموجودات الطبيعية وموادها هدفا لها .

#### القسم الثالث:

وهو يختص بالبحث في الأخلاق باعتبارها العلم الذي يدرس السلوك الإنساني، ولايقتصر مفهوم الأخلاق على أفعال الإنساني، ولايقتصر مفهوم الأخلاق على أفعال الإنساني.

#### ٢ - تصنيف أرسطو:

أما أرسطو فيقسم الفلسفة إلى قسمين : قسم نظري وآخر عملي:

- القسم النظرى: وهو ما أطلق عليه الشراح من أمثال الإسكندر الاقروديسى وسمبليقيوس وفيلون وثامسطيوس وغيرهم بالعلم النظرى، ويعرفونه بأنه العلم الذى تطلب فيه الحقيقة لذاتها دون النظر إلى أى منفعة.
- القسم العملى : وهو مايطلق عليه العلم العملى ، ويختص بالعلوم التى تهدف إلى المنفعة العملية . وهناك تصنيف آخر لأرسطو يميز فيه بين ثلاث

بحموعات من العلوم، وفيه يضيف إلى القسمين الآخريـن قسـماً ثالثـاً للعلـوم الشعرية، أي العلوم الخاصة بالإنتاج الفني على اختلاف أنواعه .

وتنقسم العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام هي :

أ ــ العلم الرياضى : ويبحث فى الوجود المحسوس من حيث هو مقدار وعدد
 محرد من المادة .

ب ــ العلم الطبيعي : ويبحث في الوجود من حيث هو متحرك محسوس .

جـــ ما بعد الطبيعة : وهو البحث فــي الوجـود مـن حيـث هـو وحـود علـي الإطلاق .

وإذا كان أرسطو لم يدخل المنطق ضمن تصنيفه للعلوم، فقد حاء ذلك لأن موضوع المنطق ليس الوجود، بل هو علم قوانين الفكر بقطع النظر عن موضوعات الفكر أى الموجودات، فهو بمثابة آلة العلم التى لابد من دراستها توطئة لدراسة موضوعات الفكر.

#### ٣ \_ تصنيف الأبيقوريين:

"وقد قام الأبيقوريون بعد أرسطو بتقسيم موضوعات الفلسفة إلى ثلاثة أقسام هى : الأخلاق ، والمنطق، والعلم الطبيعى. وبذلك جعلوا المنطق قسماً من أقسام الفلسفة وليس مجرد أداة للفكر كما فعل أرسطو، فالمنطق بحسب مذهبهم هو نقد للمعرفة، ونظرية في علامات الحقيقة، وفي الطريق إلى اليقين والطمأنينة العقلية التي تؤدى إلى السعادة الحقة، والأخلاق عند الأبيقوريين هي محور الفلسفة يخدمها في ذلك المنطق، وهو علم قوانين الفكر، ثم يأتي بعد هذا العلم الطبيعي .

#### ٤ \_ تصنيف الرواقيين:

ويتفق الرواقيون مع الأبيقوريين في تصنيفهم للفلسفة أو الحكمة ــ كما يطلقون عليها ــ إلى ثلاثة أقسام هـى : العلـم الطبيعي، والجـدل (أى المنطق) والأخلاق. وهم يرون أن العلم الطبيعي يكشف لنا عن وحدة الوجود، والعقــل هو أداة هذا العلم.

والعقل كذلك منبث ومتغلغل في الطبيعة .. ويسميه الرواقيون "الله" ويرون أنه هو الذي يربط العلة بمعلولاتها في الطبيعة.. ويربط بين جزئي القضية المنطقية الشرطية. والعقل كذلك هو الذي يطابق في مجال الأخلاق بين أحكامه وأفعاله وبين قوانين الوحود حتى يسلك الإنسان وفقاً لمقتضى الطبيعة، ومعنى هذا أن المنطق هو صورة الطبيعة في العقل. والأخلاق هي خضوع العقل للطبيعة.

#### ثانياً ـ تصنيف العلوم عند المسلمين:

لقد اهتم بموضوع تصنيف العلوم الكثيرون من مفكرى الإسلام منذ حابر بن حيان والكندى مروراً بالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وابن النديم والخوارزمي وابن خلدون وغيرهم. وإذا كان معظمهم قد انطلق من الفلسفة ومطالبها في اتجاه العلوم الجزئية خضوعاً للتوجيه القديم الذي رسخ منذ عهد ارسطو حتى الآن في العالمين القديم والوسيط إلا أن المفكرين الإسلاميين قد اختلفوا عن أرسطو في نقطتين إحداهما خاصة بالجانب التفصيلي أو التنظيمي ويتم فيه جعل المنطق فرعاً من فروع الفلسفة .. تليه الفلسفة النظرية التي تشتمل على ثلاثة فروع هي : العلم الطبيعي والعلم الرياضي ثم العلم الإلهي.. وتتفرع من هذه العلوم الثلاثة سائر العلوم المعروفة في كل عصر .

أما الاختلاف الآخر فهو اختلاف جوهرى يرجع إلى أفراد قسم خاص بالعلوم النقلية أى الشرعية المتعلقة بالدين وباللغة العربية وآدابها باعتبارها لغة القرآن . وقد كان لهذه العلوم الإسلامية والعربية مقام الصدارة عند الإسلاميين بحيث شغلت أذهانهم طوال عصور ازدهارهم وانحطاطهم على السواء. ولكن لم يكن لها أبداً أى أثر في تعطيل اتجاه المسلمين لتحصيل العلوم العقلية وممارسة تطبيقها.. بل والتجويد فيها في شتى الميادين.. وذلك رغم تحذيرات بعض الفقهاء من الحنابلة الذين وقفوا موقفاً معارضاً لانتشار ما أسموه بالعلوم الدخيلة بين المسلمين .

ويجب ملاحظة أنه على الرغم من أن المسلمين قدسبق لهم الكشف عن المنهج العلمي القائم على الاستقراء.. وكانت جميع فروع العلم المعروفة في العصر الإسلامي غير العلوم الشرعية والعربية موضع عناية المسلمين من حيث الانتقال بها ووضع كثير من المؤلفات القيمة في موضوعاتها المختلفة، ومن أمثلة ذلك دراسات ابن خلدون في علم العمران والتاريخ وأبحاث ابن سينا في الطب .. والبيروني في الرياضة وحابر بن حيان في الكيمياء وابن الهيشم في الطبيعة والفلك والبتاني والفرغاني ... إلخ . فكل هؤلاء العلماء كانوا ينطلقون من الفلسفة ومطالبها في اتجاه علومهم الجزئية .

ومن أبرز العلماء المسلمين الذين قاموا بتصنيف للعلوم ما يلي :

#### ١ ـ الفارابي:

يُعد الفارابي أبرز المفكرين الإسلاميين الذين عنوا بدراسة تصنيفات العلوم.. إذ أفرد لها كتاباً خاصاً هو كتاب "إحصاء العلوم" الذي يعد من أهم كتبه على الإطلاق.

ويقدم الفارابي في كتابه إحصاء العلوم خمسة فصول تتناول مختلف علموم عصره وذلك على النحو التالي :

#### الفصل الأول:

فى علم اللسان وأجزائه .. وفيه يتناول علوم اللغة، ويذكر الفارابي أنه يشتمل على قسمين :

أ ـ حفظ الألفاظ التي عند الأمة، وهذا في العادة تقوم به القواميس والمعاجم اللغوية المحتلفة.

ب - علم اللغة وهو الخاص باستنباط قوانين الألفاظ والقواعد التي تتم ... عقتضاها، وهو علم النحو .

#### الفصل الثاني:

وهو خاص بعلم المنطق .. وأجزائه. ويشتمل على : العبارة والقياس والبرهان والمقولات والمواضع الجدلية والخطابة والشعر. ويجب هنا ملاحظة أن الفارابي قد خصص ذلك الفصل لعلم المنطق بعد أن فصله عن الفلسفة كما فعل أرسطو / ولكن لم يكن ذلك الفصل بدافع المتابعة لأرسطو. بل إن الفارابي قد أراد الرد على المهاجمين للمنطق في عصره بعد أن تغلب رأى النحويين الذين كانوا يدّعون أن المنطق فضل كفاية ، أى تزيد غير مطلوب لايحتاج إليه من كان كامل القريحة وذلك في مناظرة وقعت عام ، ٣٢ه في بغداد بين أبي سعيد السيرافي اللغوى الفقيه المتكلم .. وبين أبي بشر متى بن يونس المتوفى عام ٨٣٢ه أستاذ الفارابي ، وذلك في مجلس الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر آنذاك.

ويختتم الفارابى حواره مع أبى سعيد السيرافى بقوله: إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وأما علم المنطق فهو يعطى قوانين مشتركة تعم الأمم كلها .

#### الفصل الثالث:

وهو في علوم التعاليم وهي تنقسم إلى سبعة أحزاء هي :

١ \_ علم العدد والحساب.

٢ \_ علم الهندسة ويقصد به هندسة إقليدس النظرية لا الهندسة التطبيقية.

٣ \_ علم المناظر .

علم النجوم أو علم الفلك : ويشير الفارابي إليه بأنه إما علم أحكام النجوم أو علم النجوم التعليمي .

٥ ـ علـم الموسيقى ويقسمه إلى قسمين : علـم الموسيقى العملية .. وعلـم الموسيقى النظرية .

٦ \_ علم الأثقال .

٧ ـ علم الحيل أو علم الميكانيكا التطبيقي المعاصر أو علم قوانين الحركة.

ويلاحظ أن إشارة الفارابي إلى علوم النجوم وكيف أنه ينفصل إلى علمين أحدهما تعليمي والآخر علم أحكام النجوم .. هذه الإشارة تنطوى على دلالات كثيرة :

ا علم أحكام النجوم هـو علـم دلالات الكواكب على مـا سيحدث فى
 المستقبل أى هو العلم الذى يربط حياة الإنسان برصد الكواكب والأفـلاك.

وهو أشبه بالرؤيا والزجر والعرافة.. بينما نجد أن علم النجوم التعليمسي هـو ما يعرف لدينا الآن بعلم الفلك .

ب ــ ولكن الفارابي يشير إلى موضوع حديد لهذا العلم فيقول: إن علم النجوم التعليمي يبحث في الأحسام السماوية وفي الأرض عن ثلاثة جمل:

أولها أشكال الأحسام السماوية والأرض وأوضاعها ومراتبها ومقادير أجرامها ونسبة أوضاع بعضها من بعض. وثانيها البحث عن حركات الأجسام السماوية وشكلها الكروى والكواكب وغير الكواكب ومكانها وبروحها وبالجملة كل ما يعرض لأحسام عالم السماء وحركاتها، وهذا هو المقصود بدراسة علم الفلك. وثالثها أنه علم النجوم التعليمي يبحث في المعمور في الأرض وغير المعمور منها وأقاليمها وكل ما يتعلق بدراسة الأرض ككوكب من الكواكب التي تدرس عنده في علم النجوم... وفيما نسميه الآن بالجغرافية الطبيعية.

#### الفصل الرابع:

وهو في العلم الطبيعي وأجزائه .. وفي العلم الإلهي وأجزائه وبهذا نجد في هذا الفصل موضوعين هما :

#### أ ـ العلم الطبيعي :

وهو ينظر في الأحسام الطبيعية .. وفي الأعراض التي قوامها هذه الأحسام.. ويعرف الأشياء التي عنها .. والتي بها .. والتي لها توجد هذه الأحسام.. والأعراض التي قوامها فيها . وهو يشتمل على ثمانية أحزاء يتابع الفارابي فيها أرسطو وهي :

- ١ \_ السماع الطبيعي .
- ٢ \_ كتاب السماء والعالم . وهو كتاب عرف في العصور الوسطى باسم "De Caelo" .
  - ٣ \_ الكون والفساد.
  - ٤،٥ ــ الآثار العلوية .
    - ٦ \_ المعادن .
    - ٧ \_ النبات .
  - ٨ \_ الحيوان والنفس.

#### ب \_ العلم الإلهى:

وهو موضوع كتاب ما بعد الطبيعة وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- ١ \_ قسم يفحص فيه عن الموجودات بما هي موجودات أي عن المبادئ الأولى للفسلفة .
  - ٢ ــ قسم يبحث في مبادئ البراهين في العلوم النظرية والجزئية .
- ٣ \_ قسم يبحث في الموجودات المجردة.. أي في الإنيات الروحية التي ليست بأحسام ولا في أحسام.

#### الفصل الخامس:

وهو في العلم المدني.. وفي علم الفقه وعلم الكلام: ويفحص هذا العلم في أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان دون غيره من الكائنات الحية.. وهذا العلم يوضح ويفصل غايات

الأفعال أى أنه علم غائى.. وهو كذلك من العلوم العملية.. ويتفرغ إلى فرعين: الأول : يشتمل على تعريف السعادة وعلى وجوه طلبها من حيث أن السعادة الدنيوية والأخروية هي مطلب أساسي للإنسان .

الثانى: يشتمل على ترتيب الشيم والسير والأفعال .. أى أنماط السلوك الإنسانى. ويلاحظ على ما يشتمل عليه العلم المدنى من مطالب أنها تشير فى محملها إلى العلوم العملية التى أشار إليها أرسطو دون أن يذكر الفارابى صراحة أقسام هذه العلوم فى كتاب الإحصاء، ولكنه يشير إليها فى كتاب "التنبيه على سبيل السعادة" ويجملها فى كتاب (الإحصاء) فى هذا الفصل مضيفاً إليها علم الفقه وعلم الكلام .

#### ٢ ـ تصنيف العلوم عند ابن سينا:

يعرّف ابن سينا الحكمة في رسالة أقسام العلوم العقلية بأنها صناعة يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه .. وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود.. وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة... وذلك بحسب الطاقة الإنسانية. وبذلك يجمع العلوم النظرية المحسردة إلى حانب العلوم العملية كما فعل أرسطو مع إضافة العلوم الشرعية إلى قسم العلوم العملية.

ويرى ابن سينا أن الغاية من القسم النظرى للعلوم حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ويكون المقصود منها حصول رأى فحسب مشل علم التوحيد وعلم الهيئة . أى أن العلوم النظرية تطلب لذاتها بدون نظر إلى منفعة عملية.. كما أنه يدخل علم التوحيد فى دائرة العلوم النظرية و يحدد مباحثه فى الكلام على وحدانية الله وذاته وصفاته و أفعاله وهى أمور كان من المكن أن تكون موضوعات الفلسفة البحتة.. ولكنه يريد التأكيد على أن علم التوحيد الفلسفى إنما يشتمل على مبحث العقائد الإسلامية.. إذ أن جوهرها التوحيد، وهو مبحث نظرى من وجهة النظر الفلسفة.

أما القسم العملى من الحكمة فالغاية منه حصول صحة رأى يحصل بقدرة الإنسان ليكسب ما فيه من خير. أى حصول رأى لأجل عمل.. وهذا ما ينطبق أيضاً على العلوم العملية عند أرسطو. أما اقسام الحكمة عند ابن سينا فهى:

#### ١ \_ الحكمة النظرية:

وتنقسم إلى ثلاثة أقسام هي :

أشالعلم الأسفل وهو العلم الطبيعي.. ويبحث في أمور يتعلق وجودها بالمادة والحركة كالعناصر الأربعة وأحرام الأفلاك والاستحالة والتغير والحركة والكون والفساد.. كما تدخل في دراسته النفس وقواها وأفعالها وسائر العلوم الطبيعية .. ويلاحظ أن ابن سينا لم يكن واضحاً في تقسيمه كالفارابي مع أنه متأخر عنه .

ب ــ العلم الأوسط وهو العلم الرياضي. ويبحث في أمور وجودها ـــ وليس حدودها ــ متعلق بالمادة والحركة. كالـتربيع والتدوير والعـدد وخواصـه..

وهو العلم الذى يشير إليه الإسلاميون باسم علم التعاليم كالحساب والهندسة.. ويلاحظ أنه لم يستفد من تجربة الفارابي في إحصاء العلوم.

حــ العلم الأعلى ويسمى بالعلم الإلهى.. ويبحث فى أمور ليس وحودها.. وكذلك ليست حدودها مفتقرة إلى المادة والحركة وهى إما ذوات كذات الحق رب العالمين.. وهنا يدخل علم التوحيد بمباحثه المختلفة سواء أكانت فلسفية أم كلامية.. أو صفات مثل الكثرة والعلة والمعلول والكليات والجزئية وغيرها من المعانى التى تظل فى دائرة التجريد .

#### أقسام الحكمة العملية:

#### أ \_ الأخلاق:

ويربطها ابن سينا بالدين خلافاً لأرسطو.. إذ بهما يعرف الإنسمان كيف ينبغى أن تكون حياته الأولى والآخرة سعيدة.

#### ب \_ علم السياسة:

وفيه يعرف المرء أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديئة.. كما يدرس أشكال الحكم الصحيحة والفاسدة وعلة زوال وبقاء هذه النظم.. فيدرس حاحة النوع الإنساني إلى النبوة.. ويفرق بين النبوة الإلهية والنبوة الكاذبة.. وبذلك يربط علم السياسة أيضا بالدين خلافاً لأرسطو .. ويجعل النبوة مطلباً طبيعياً للنوع الإنساني .

#### جـ ـ علم تدبير المنزل:

أو علم الاقتصاد.. وبه يعلم المرء كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجته وأولاده حتى يتمكن من تحقيق السعادة وهنا نرى ابسن

سينا يلتزم بوجهة النظر اليونانية من حيث قيامها على تصور محمدود للاقتصاد وهو مايعرف باسم الاقتصاد العائلي .

ويجب أن يلاحظ هنا أنه إذا كان أرسطو واليونانيون بصفة عامة قد تكلموا عن تدبير المنزل. فإنهم كانوا يقصدون بذلك أن الوحدة السياسية المثلى هي المدينة لا الدولة.. وكانت هذه المدينة محدودة العدد وتتألف من بضع أسر كبيرة من اليونانيين الخلصاء دون العبيد والمهجنين. أما المجتمع الإسلامي فقد قام على أساس التسوية بين المسلمين جميعاً أحراراً كانوا أو عبيداً. عرباً كانوا أم عجماً.. ولذلك فإن وقوف ابن سينا عند التفسير الأرسطي لتدبير المنزل بالمعنى الضيق الذي أشرنا إليه إنما يبعده كثيرا عن صورة المجتمع الإسلامي في عصره رغم أن جعله هذه العلوم السياسية من فروع الحكمة العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية.

ومن الأمور الأخرى التي تابع ابن سينا فيها أرسطو إبعاده المنطق عن تصنيف العلوم ليجعله آله للعلم وليس قسماً من أقسام الفلسفة.

و لم يكتف ابن سينا بما أورده من أقسام العلوم العقلية.. بل نجده في كتابه منطق المشرقيين يضيف علما رابعا إلى العلوم النظرية يسميه باسم (العلم الكلي) وهو يبحث في أمور تخالط المادة، وقد لاتخالطها مثل الوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعلة والمعلول. ذلك لأنه رأى أن وضع هذه الأمور في دائرة العلم الإلهي سيضفي عليها طابعاً مجرداً مع أنها قد تظهر في الأمور المحسوسة. ولذلك فقد أخرجها من العلم الإلهي وجعلها علماً خاصاً يسمح لنا من خلاله بتناولها على الوجهين المجرد والمحسوس معاً.

ويذكر ابن سينا في كتابه (منطق المشرقيين) إن العلوم العملية أربعة هي: علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة ثم الصناعة الشارعة أي علم القانون. وهذا العلم يعد إضافة حديدة لتصنيف العلوم عنده... وهو يدخل في دائرة العلم المدنى وفي دائرة علم الفقه... و لم تكن الصناعة الشارعة عند الفارابي بهذا القدر الذي أشار إليه ابن سينا.

ويبدو أن أساس التصنيف عند ابن سينا إنما يرجع إلى الغاية التى نقصدها من طلبنا للحكمة.. فإذا كانت الغاية علمية تفسيرية أى تطلب لذاتها لا لمنفعة عملية . فإن العلوم التى تبحث فيها هى العلوم العملية .. وهنا يتابع ابن سينا موقف الفارابي في كتاب إحصاء العلوم .

#### ٣-إخوان الصفا:

يقسم إخوان الصفا أيضاً الفلسفة إلى نظرية وعملية وهم يدخلون القسم العملى كله في دائرة الإلهيات. كما يضمون إلى علوم الفلسفة فروعاً لم يدخل فيها من سبقهم من الفلاسفة. وذلك مثل السياسة النبوية وعلم الآخرة.

وفيما يختص بالمنطق نراهم تارة يخالفون أرسطو وابن سينا ويجعلونه قسماً من أقسام الفلسفة وليس آلة لها.. وتارة أخرى يجعلونه أداة الفيلسوف وميزان الفلسفة.

#### ٤- تصنيف العلوم عند ابن خلدون:

اما ابن خلدون فيرى أن العلوم التي يخوض فيها البشر تحصيلا وتعليما انمـــا تكون على صنفين :

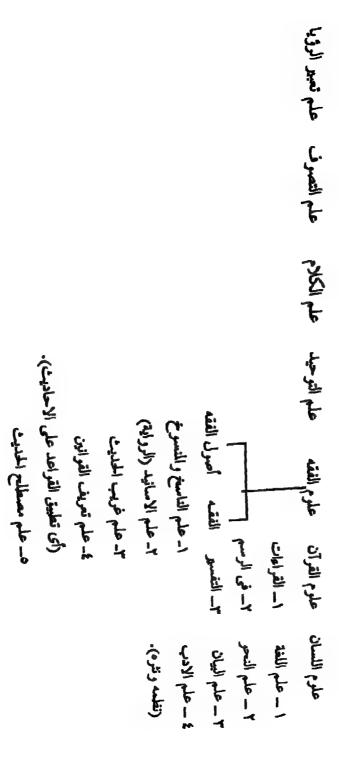
١ - صنف طبيعي آلي يهتدي الانسان اليه بفكره.

٢ ــ صنف نقلي يأخذه عمن وضعه .

والصنف الأول يختص بالعلوم الحكمية التي يمكن أن يهتدى إليها الإنسان بطبيعة فكره وبمداركه البشرية .. ويخوض في موضوعاتها وآنحاء براهينها من حيث هو إنسان ذو فكر ليصل إلى تمييز الصواب من الخطأ فيها. أما الصنف الثاني فيدور حول العلوم النقلية الوضعية.. والابحال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول... وهي كما يقول ابن خلدون "مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي".

ويحدد ابن خلدون دور العقل في العلوم النقلية ، فيرى أن عملية إلحاق الفروع بالأصول أو إدراج الجزئيات تحت الكليات لاتتم آلياً، ولكنها تحتاج أولاً إلى التأكد من ثبوت الأصل أو الحكم الكلي الذي تندرج تحته الجزئيات، وهذا أمر نقلي، أي نتلقاه عن غيرنا بالتعليم، أما الجزء الثاني من عملية تكوين العلوم فإنها تتحدد في استخدام القياس لربط الجزئي بالكلي .

# تصيف العلوم الشرعية عند أبن خلدون



ويرى ابن خلدون أن العلوم النقلية جميعها تختص بالملة الإسلامية، وإن كانت كل ملة لابد فيها من هذه العلوم فهى مشاركة لأى ملة فى الجنس البعيد من حيث أنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها، ولكنه يعود فيستدرك قائلاً بأن علوم الشريعة الإسلامية على وحه الخصوص مباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها، "وكل ماقبلها من علوم الملل فمهجورة، والنظر فيها محظور، فقد نهى الشرع عن النظر في الكتب المنزلة غير القرآن".

وهذا الكلام يعنى أنه ولو أن كل دين سابق على الإسلام كانت له شريعة وعلوم تتبعها إلا أنه لما حاء الإسلام فإن شريعته والعلوم المتعلقة بها والمتفرعة عنها تعد ناسخة لعلوم الأديان السابقة لكل الشعوب.

والأمر الذي لاشك فيه أن ابن خلدون يرى أن كل دين لابد له من شريعة ومن علوم تكون على مستوى التصنيف الذي يسوقه في مقدمته، ولكن الشريعة الإسلامية قد نسخت بمجيئها الشرائع الأخرى، وهذا راجع إلى ما يعرفه المسلمون من التحريف الذي خضعت له التوراة والإنجيل وكتب الله المنزلة على رسله، ومن ثم يجب الحذر في تناولها والاكتفاء بعلوم الشريعة الإسلامية الخاتمة لملة إبراهيم الحنيفية .

ويجمل ابن خلدون كلامه عن تصنيفه للعلوم النقلية بإشارته إلى حقيقة تاريخية ، وهي كساد هذه العلوم في المغرب مع رواجها في المشرق ــ في عصره ــ ويربط هذا الكساد في المغرب بتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم ، أما ازدهار العلوم الشرعية في المشرق في عصره فيرجع إلى كثرة العمران والحضارة، ووجود الإعانة لطلب العلم من الأوقاف الإسلامية التي اتسعت بها أرزاق حملة العلم"، وهنا نجد أن ابن خلدون يربط ربطاً أساسياً بين

العلم والحضارة ، أى بين ازدهار العلوم وكثرة العمران، فلايتقدم العلم إلا حينما تزدهر الحضارة وتكثر الصنائع.

#### العلوم العقلية وأقسامها عند ابن خلدون:

وإذا كانت العلوم الشرعية تختص بشعب أو بدين معين، فإن العلوم العقلية تعتبر طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر، "فهى إذن غير مختصة بملة ، بل يوجه النظر فيها لأهل الملل كلها، ويسنون في مدراكها ومباحثها وهي موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليقة".

وتسمى العلوم العقلية عند ابن خلدون أيضاً باسم علوم الفلسفة والحكمة، وهي نفس التسمية التي أشار إليها الفارابي وابن سينا، وهي أيضا علم العقل في مقابل علوم النقل، ويشتمل على أربعة علوم هي:

1 - علم المنطق: وهو يعصم الذهن عن الخطأ عند اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يتلمسه الناظر في الموجودات وعوارضها، ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره.

Y - العلم الطبيعي : وهو يبحث في المحسوسات من الأحسام العنصرية والمكونة عنها من المعادن والنبات والحيوان والأحسام الفلكية والحركات الطبيعية والنفس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك.

٣ ــ العلم الإلهــي : وهـو يبحــث فــى الأمــور التــى وراء الطبيعــة مــن الروحانيــات.

خ معلم التعاليم: وهو العلم الناظر في المقادير، ويشتمل على أربعة علوم فرعية هي علم الهندسة ، وعلم "الأريثماطيقا" أي علم الحساب أو العدد وعلم الموسيقي، وعلم الهيئة أو علم الفلك.

هذا هو مجمل عرض ابن خلدون للعلوم العقلية وهو يستطرد في عرضها فيذكر أن هذه هي أصول العلوم الفلسفية، وبعد أن أجملها في أربعة علوم يعود فيذكر أنها سبعة، ذلك لأنه ذكر الفروع الأربعة لعلم التعاليم، وقدم طا بلنطق، ثم ذكر بعدها الطبيعيات ثم الإلهيات ثم بين أن لكل علم من هذه العلوم فروعاً تتفرع عنه، فمن فروع الطبيعيات الطب، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات، ومن فروع الهيئة الأزياج (وهي قوانين علم الحساب والفرائض والمعاملات، ومن فروع على مواضعها) ومن فروع للنظر في النجوم علم الأحكام النجومية .

ويلاحظ على تصنيف ابن خلدون أنه يميز أولاً بين الصنائع والعلوم ويفهم من هذا التمييز لأول وهلة أن العلوم تنطوى على مباحث عقلية، أما الصنائع فهى تطبيقات قد تستند إلى هذه العلوم أو لاتستند إليها، ولكننا نراه بعد أن تكلم في باب الصنائع عن الطب والفلاحة وغيرها من جملة الصنائع التي أشار إليها، يعود فيدخل الطب والفلاحة أيضاً في دائرة العلوم دون أن يقدم لنا تمييزاً واضحاً بين صناعة الطب وعلم الطب، بل إن التعريفات التي يضعها في كلا واضعين تكاد تكون متطابقة، وهكذا الأمر فيما يختص بالفلاحة كصناعة أو للوضعين تكاد تكون متطابقة، وهكذا الأمر فيما يختص بالفلاحة كصناعة أو كعلم . وكذلك فليس هناك تمييز حاسم بين العلوم الشرعية النقلية، والعلوم العقلية بل نجد تداخلا بين بعض أقسام هذه العلوم، إذ نجد في علم الفقه فرعاً يسميه باسم علم الفرائض، أي حساب المواريث.. والفقه إنما يدخل تحت قسم

العلوم النقلية، ثم لانلبث أن نراه يجعل علم الفرائض وعلم المعاملات من فسروع علم الحساب أى من جملة علوم التعاليم .

وفيما يتعلق بمباحث العلم الطبيعى نجد أن ابن خلدون لا يستوعبها بأكملها، فهو مثلا يفرد القول في مباحث علم الكيمياء ويجعله قسماً من أقسام العلوم السحرية وينكر غمرته، ويؤكد فساد هذا العلم وبطلانه، ويشير إلى أعظم من زاول هذه الصناعة من المسلمين وهو "حابر بن حيان" بأنه من السحرة الذين يضيفون إلى المعادن الخصائص السحرية للأعداد، ويتمكنون بذلك من تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، كما يدخل في باب السحر صناعة النجوم التي تربط النجوم والأفلاك بالإنسان ومصيره ولايستبقى من علم الهيئة سوى رصد ودراسة حركات الكواكب والأفلاك بطريقة علمية لا أثر فيها للسحر أو التنجيم.

وفى دائرة العلوم العددية وعلم التعاليم يفرق ابن خلدون تفريقاً غير واضح بين الأريثماطيقا وصناعة الحساب. ويرجع ذلك التمييز إلى أنه خلط علم الحساب المجرد أى علم العدد بصناعة الحساب، أى بعلم المعدود، وكذلك نجده فى دائرة العلوم الهندسية يخلط بين صناعة المساحة وهى علم تطبيقى والهندسة العامة وهى علم نظرى، وكما يميز بطريقة غير حاسمة بين ما يسميه بالهندسة العامة وهندسة الأشكال الكروية والمخروطات، ثم أنه يجعل علم المناظر جزءً من العلوم الهندسية التى هى فرع لتعاليم ، أى للعلوم العددية والواقع أن علم المناظرة ، "أى البصريات"، هو أقرب إلى العلم الطبيعى منه إلى علوم التعاليم، على الرغم من أن دراسة المناظرة تحتاج إلى معاونة علوم العدد علوم العددة والهندسة ، وهذا يدل على عدم وضوح الفروق الدقيقة بين هذه العلوم عند ابن خلدون.

ويلاحظ ان ابن خلدون قد أقام تصنيفه للعلوم على أساس موضوعي، أى النظر إلى موضوعات العلوم. ولكنه خلط بين الفائدة العملية في بعض الصنائع والهدف النظرى لبعض العلوم. وعلى هذا فإن أساس التصنيف لم يتعد التمييز بين علوم تبحث في مضوعات الشريعة، وعلوم تبحث في موضوعات الفلسفة والحكمة بالمعنى العام. ولم يكن ابن خلدون في تقسيماته للعلوم واضحاً كل الوضوح وملماً بفروع العلوم كلها وجزئياتها مثل الفارايي مع أنه من كبار المخترين الذين التقت عندهم نهايات الفنون والعلوم الاسلامية في القرن الثامن المحجري.

#### ثالثا: تصنيفات العلوم عند المحدثين:

واذا انتقلنا إلى العالم الغربي فسوف نجد أن الفلسفة كانت في عصورها الأولى هي العلم الجامع لكافة العلوم أو كما يقولون أم العلوم. ولكن مع اتساع دائرة المعرفة الإنسانية أخذ كل فرع من فروع شهرة الفلسفة في الاستقلال بنفسه كعلم مستقل له موضوعه الخاص ومنهجه المتبع، وكان لتطور تلك العلوم المستقلة ايضاً اثره على التغير الهائل في النظرة الفلسفية للعلم وللانسان. على أثنا نجمل فيما يلى أهم تصنيفات العلوم في العصر الحديث:

#### تصنيفات المحدثين:

يلاحظ على التصنيفات الحديثة أنها احدات تتجه بالتدريج إلى التزام التجريبية والموضوعية ومن ثم فإن طائفة كبيره من فروع الفلسفة أحدت طريقها إلى الانفصال التدريجي عن الفلسفة انسياقاً مع هذا الاتجاه التجسى وسيكون علينا أن نستعرض هذه التصنيفات لنحدد في النهاية مجال البحث العلمي الحديث ومدى صلته بالفلسفة على وجه العموم.

#### ١ ـ تصنيف بيكون:

وأول تصنيف يقابلنا في العصر الحديث هو تصنيف فرنسيس بيكون، الذي حاول تصنيف الفلسفة بحسب قوانا العارفة.. وقد حصر هذه القوى في ثلاث أقسام:

أ ـ علم التاريخ، ونحصله بالذاكرة، ولمه قسمان : التاريخ المدنى، والتاريخ الطبيعي .

ب ــ الشعر ونحصلُّه بالمخيلة .

حــــ الفلسفة ونحصلُها بالغقل.

وتناول بيكون علوم العقل أي الفلسفة وقسمها إلى ثلاث أقسام :

القسم الأول وهو الفلسفة الإلهية، والقسم الثاني هو الفلسفة الطبيعية بالمعنى المحدود . . أى دراسة الأشياء المادية ثم الميكانيكا ثم السحر. أما القسم الثالث فهو الفلسفة الإنسانية. ويتفرع إلى علم حسم الإنسان أى الفسيولوجيا والتشريح ثم إلى علم النفس ثم إلى علم العلاقات السياسية والاجتماعية.

ويلاحظ في التصنيف العام للعلوم الفلسفية أن بيكون قد جعل من قوى الإنسان ومداركه اساساً لتصنيفه، أما في علوم العقل فإنه أقمام تصنيفها على أساس موضوعي بحسب موضوعات العلوم.

#### ۲ - تصنیف دیکارت:

يضع ديكارت "في تصنيفه" الميتافيزيقا على رأس سسائر العلوم وكمقدمة لاغنى عنها لها.. وهي تبحث في الوجود الإلهي وصفاته وأفعاله وفي المبادئ الأولية لمعرفتنا. ثم يتفرع منها العلم الطبيعي وهو يدرس مشكلات العالم

والإنسان . وهو يتفرع بدوره إلى ثلاث علـوم رئيسية هـى الطـب والميكانيكـا والأخلاق.. وترجع إليها سائر العلوم الأخرى.

وعلى الرغم من أن التصنيف الديكارتي للعلوم يعتبر أكثر بساطة وإيجازاً من تصنيف بيكون، إلا أنهما يتفقان معاً في أساس التصنيف وفي الفكرة الموجهة له والقائلة بأن العلوم إنما تنشأ لخدمة الإنسان وتحقيق منفعته الرئيسية وتمكينه من السيطرة على الطبيعة .

ومن ناحية أخرى فإننا نلاحظ على تصنيف ديكارت سيره من البسيط إلى المعقد.. فالأخلاق وهى نهاية العلوم تعتبر من أكثر العلوم تعقيداً إذ أنها تعتمد على ما سبقها من علوم .

#### : D'Lambert تصنيف دلامبير \_ ۳

يجعل دلامبير التمييز بين العقل والمادة أساساً لتصنيفه فيقسم العلوم إلى قسمين كبيرين: العلوم العقلية والعلوم الطبيعية . أما العلوم الطبيعية فلها فرعان:

١ \_ علوم المادة البحتة أي الجماد: وهي الرياضيات وعلم الطبيعة.

٧ ـــ ثم علوم المادة الحية: وهي التاريخ الطبيعي والعلوم الطبية .

وكذلك تتفرع العلوم العقلية إلى فرعين: أولهما علم العقل في ذاته ..أى الفلسفة بأقسانها. أما الثاني فهو علم العقل في المجتمع ويتضمن علم طبقات الأمم والعلوم السياسية، ويستمر في تقسيمه فيقسم كل علم حديد إلى علمين .. وهكذا حتى ينتهي بهذه القسمة الثنائية إلى مائة وثمانية وعشرين علما. ولكنه لايصل إلى هذا العدد إلا بوضع حدود تعسفية خيالية بين هذه العلوم لأن كثيراً منها لم يكن موجودا على عهده.. فتقسيمه إذن مصطنع إلى حد كبير ..

#### ٤ \_ تصنيف كريستيان وولف:

قسم كريستيان وولف الفلسفة إلى قسمين: نظرية وعملية والفلسفة النظرية هي التي تبحث في الله والنفس والعالم. ولها فروع هي العلم الإلهي وعلم النفس والعلم الطبيعي ويسميه بالكوسمولوجيا Cosmolgy. وتستند هذه العلوم الجزئية النظرية إلى علم عام هو الانطولوجيا أو مباحث الوجود.. وهو الذي يدرس المقولات أو المعقولات الكلية التي يستخدمها العقل.

أما فروع الفلسفة العملية فهى : الأخلاق والاقتصاد والسياسة. وتستند هذه الفلسفة إلى علم عام هو الفلسفة العملية العامة. أما المنطق فهو مقدمة للفلسفة النظرية والعملية وهو صورى بحت. ويفرق "وولف" بين العلوم النظرية والعلوم التجريبية من حيث المنهج مع اتحاد موضوع البحث .

#### ٥ ـ هيجل وفوندنت:

أما تصنيف كل من هيجل وفوندت فإنه ينصب على تحديد العلم المطلق ومبادئ المعرفة وأصولها. ويشير فوندنت Wundt بالذات إلى الأبستمولوجيا أى العلم الذى يبحث فى أصل المعرفة من ناحية مادتها. ثم يبحث عن المبادئ التى تقوم عليها المعرفة ... وهذا ما يسميه بنظرية المبادئ .. والبحث فى هذه المبادئ إما أن يكون بحثا عاماً وهو علم ما بعد الطبيعة أو بحثاً خاصاً تدخل تحته فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل .

#### ٦ - تصنيف أوجست كونت:

أرجع أوجست كونت الاضطراب الخلقى السائد فى عصره إلى ــــ الاضطراب العقلى .. الذى يرجع مصدره إلى تخبط الناس فى تفكيرهم لتعدد مناهج التفكير:

التفكير اللاهوتي والتفكير الميتافيزيقي والتفكير الوضعي. فحاول كونت أن يوجه الإنسانية إلى التفكير الوضعي وبذلك يرتفع الاضطراب العقلي ويتم إصلاح المحتمع... وإذن فإصلاح المحتمع يتم في نظره عن طريق شيوع التفكير العلمي الوضعي، ومن ثم فقانون الحالات الثلاثية متصل كل الإتصال بموقف أوحست كونت يستمد أوحست كونت يستمد من تصنيفه للعلوم أساساً للبرهنة على صدق قانون الحالات الثلاثة .

ويلاحظ أن كونت لم يضع تصنيفاً جامعاً مانعاً للعلوم المتعارفة في عصره إذ أنه اغفل عدداً كبيراً منها. فقد أهمل جميع الفنون والعلوم التطبيقية لأنه كان يستهدف تصنيف العلوم التي تطلب فيها المعرفة لذاتها وقد أغفل كونت أيضاً العلوم التي تعالج المسائل الجزئية كعلم الجغرافيا وعلم المعادن وعلم الحيوان وعلم النبات.. ولم يدخل في تصنيفه سوى العلوم النظرية المجردة أي تلك التي تستهدف إلى استكشاف قوانين الظواهر فحسب، بقطع النظر عن الكائنات التي توجد فيها هذه الظواهر.

ويسمى كونت العلوم التى ذكرها فى تصنيفه (بالعلوم الأساسية) التى ترجع إليها سائر العلوم الجزئية الأخرى التى لم يذكرها فى تصنيفه.

#### أساس التصنيف:

إن أساس التصنيف عند كونت هو اتفاق هذه العلوم الأساسية في المنهج الوضعي وابتعادها عن طلب الحقيقة المطلقة واتجاهها لدراسة الحقيقة النسبية . وهذه العلوم لاتختلف إلا من حيث موضوعات دراستها... أي من حيث طبيعة المظواهر التي يدرسها كل علم .

وتتدرج العلوم الاساسية في تصنيف كونت حسب درجة العموم التي تتناقص شيئا فشيئا ودرجة التعقيد المتزايد تدريجيا فتأتى أولا العلوم الرياضية لأنها تتناول أكثر الظواهر هموما واقلها تركيبا واشدها تجريداً واكثرها بعداً عن النزعة الإنسانية. ويلى الرياضيات علم الفلك ثم علم الطبيعة ثم علم الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء أو علم الحياة. وأخيراً علم الطبيعة الاجتماعية أو علم الاجتماع ، وهو أكثر العلوم تعقيداً كما يرى أوجست كونت .

هذا وقد رفض كونت إدخال علم النفس في دائرة العلوم الوضعية وذلك انسياقاً مع المذهب الحسى الذي لايعترف بوجود النفس كجوهر روحى، ولذلك قسم أفعال الإنسان إلى: أفعال عضوية أو حيوية جعلها جزءً من علم الحياة... وأفعال فكرية جعلها جزءً من علم الإحتماع.

#### نقد سينسر:

انتقد سبنسر تصنيف كونت. وكان أهم اعتراض وجهه إلى التصنيف هو أن كونت جعل فيه الإنسان مركزاً للكون. وبذلك ناقض نفسه. لأن فهم الأشياء وتقويمها بحسب وجهة نظر الإنسان إنما يُعد مظهراً من مظاهر التفكير اللاهوتي الذي يقول كونت نفسه أن الإنسانية تخلصت منه في المرحلة الوضعية. ولكن كونت يرد على هذا الاعتراض قائلاً: إن تصنيفه يقبل الطابعين الإنساني والوضعي.

#### تصنیف سبنسر:

قسم سبنسر العلوم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الاول : العلوم الجحردة مثل المنطق والرياضة.

القسم الثاني: العلوم الجحردة المشخصة أو علوم الظواهر الطبيعية وهي علم الحركة والطبيعة والكيمياء.

والقسم الثالث: العلوم المشخصة وهي علم الفلك وعلم طبقات الأرض وعلم الحياة وعلم النفس .

#### خاتمية:

وإذا كنا قد أطلنا البحث حول موضوع تصنيف العلوم، فذلك لأنه دراسة هامة تناولها مؤرخوا العالم منذ نشأته على أساس أن هذه التصنيفات إنما تعبر عن التمييز الذهنى الواضح والحاسم بين مجالات بحث العلوم كل على حدة، لأنه كما لاحظنا في مقدمة هذا البحث كيف أنه على الرغم من أن تقدم المعارف البشرية قد حاء في الوقت الذي ازدهرت فيه حركة الجدل الشمولي الصاحد للمعرفة البشرية إلا أنسه مع هذا لم يتحقق أي تقدم كبير في الجال العلمي عند المسلمين أو غيرهم إلا بالتركيز على التخصص الدقيق في بحال كل العلمي عند المسلمين أو غيرهم إلا بالتركيز على التخصص الدقيق في بحال كل علم على حدة ، أي بتوجيه اهتمام العلماء إلى خاصيتي العلم الأساسيتين وهما "الشمولية" و" التخصصية" . وهكذا قامت الحضارة الاسلامية ، والحضارة الغربية .

وسنحاول أيضاً فيما يلى من فصول، أن نثير موضوع التصنيفات الجد بدة التى نرى أنها يجب أن تنبشق من نظرة إسلامية موحدة تحفظ على المعرفة

شموليتها ــ كما سبق أن أشرنا ــ في الوقت الذي يعمل علماء الإسلام فيــه جاهدين على تقدم الحضارة الإنسانية في نطاق التحصص الضيق للعلوم في كنف الإسلام أو ما يسمى الآن بأسملة المعرفة. ولن نحاول في الفصول الأخيرة أن نضع تصنيفاً حامعاً لكل العلوم المتعارفة من علوم تسخير وعلوم تدبــير.. بــل سنكتفى بالعلوم الإنسانية فحسب، وهمي علوم التدبير، وسنحاول في هذه العجالة السعى إلى تأسيس مناهجها بعد أن فشلت معظم المناهج الغربية في تأصيلها اندفاعاً وراء النزعة الحسية التجريبية التي لاتعتني بأهم عنصر في الوحود الإنساني وهو الروح.. ولذلك جاءت تصنيفات العلـوم الإنسـانية عنـد الغربيين باطلة ومضللة، لأنها إنما تنصب على ممات الجسد وتغفل حيويته المتمثلة في النفس ومواحدها. لاسيما وأن الإسلام إنما يحضنا على اعتبار النفس كأمر جوهري في هذه الحياة وليس الحسد . فالجسد في نظر المسلمين بمثابة "مركب" أو "قميص" ترتديه وهو يأتمر بأمر النفس ويصبح ذلولا منقاداً لها. ولذلك يذكر الله عز وجل النفس في مواضع عدة من القرآن الكريــم .. يقــول تعالى ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاهما، وقمد خاب من دساها (١٥٠) ، وكان محور البحث عند المسلمين يدور حـول النفس، وليس حول الجسد الذي هو بمثابة وسيلة تخضع لأمر المذات ، ولا وجمود لـه منفصلاً عن النفس.

### الغمل الثالث بين العلم والغلسغة والدين

يبدو أن المشكلات الأساسية التي يهتم بها الفكر الإنساني وتفرض قضاياها عليه إنما تنحصر في ثلاث:

أولاً : العلم وحدوده.

ثانياً: الدين.

ثالثاً: الفلسفة .

وقد دأب المفكرون على تركيز النظر والتأمل حول مدى العلاقة القائمة بين هذه الموضوعات الثلاث، وعما إذا كنا نكتفى بالنظر إلى كل منها فى دائرة مستقلة عن غيرها من المشاكل الأخرى، أو أن هناك نوعا من التداخل أو التزابط أو التلازم الذى تتشكل معه صور الحياة العقلية والثقافية والروحية للمجتمع الإنساني، وعلى ضوء نتيجة هذا التساؤل يمكن أن نمضى فى بحثنا هذا للتعرف على حوانب هذه المشكلات بصفة عامة، ثم على موقف الإسلام من الصلة بين العلم والدين والفلسفة من حيث أن لكل منهما دوره فى تشكيل عقلية المسلم وبناء ثقافته العقلية والروحية معاً.

#### ١ ـ العلم:

لقد اتضح لنا من الفصل السابق أن العلم قد انتهى أحيراً بعد محاولات شاقة وطويلة إلى تحديد منهجه على أساس من التجربة وتنظيم الوقائع المحسوسة واختبارها عن طريق الاستقراء أو الاستدلال بصفة عامة، لاستخلاص ما نسميه بالقانون العلمى، ولكن هذه المشكلات التي يتعرض لها العلم لا تخرج عن حدود عالمنا الحسى، لذلك فقد توقفت حدود العلم عند الوقائع والجزئيات البسيطة المحسوسة بعيدا عن المشكلات الميتافيزيقية التي لا يمكن أن تخضع لأى حل تجريبي علمي مثل البحث عن الألوهية أو النفس وماهيتها وماهية الحركة، وأصل القوة والحركة، وحرية الإرادة وفعل الخلق الإلهي ... الخ.

وعلى هذا النحو فإن التجربة العلمية مهما كان حظها من الدقة والنفاذ إلا أنها لا يمكن أن تبلغ الأصول الأولى أو الغايات الأخيرة للموحودات وكذلك فإن العلم لا يتناول بالتجربة الموجودات في كلياتها وشموليتها، بل هو يكتفى بتلمس الصفات والسمات الجزئية الظاهرة لهذه الموجودات فحسب، ويرصدها عن طريق إحالتها إلى علاقات ونسب وقوانين وأقيسه حسية، ومن ثم فإنه لا يحفل بما فيها من وحدة أو ذاتية ، أو فردية إلى غير ذلك، بل يكتفى بما يظهر عليها من عوامل الكم الذي نترصده بالمقاييس المختلفة.

وإذا كانت حدود العلوم حلية واضحة في المرتبة النظرية أي في مرحلة الرصف الواقعي والتجريبي لها، فهي تكون أكثر ظهوراً في المرحلة العملية إذ أننا فيما يختص بالحياة العملية للإنسان نجده يستهدف غايات يسعى إلى تحقيقها وتكون الموجودات والوقائع المحسوسة بمثابة وسائل لتحقيق الغايات ومن هنا نكتسي هذه الوقائع من الناحية العملية بثوب نفعي لم يدركها، الأمر الذي يزيد في معرفتنا بها بدرجة أكثر من معرفتنا بها في الحالة العلمية النظرية البحتة

فحسب، ولهذا السبب أى لأن الاحتكاك النفعى بالوقائع قد يفيدنا أكثر من احتكاكنا الموضوعى أو العلمى التجريبي بها فإن العلم الذى يقوم على التجريبة وحدها يبدو وكأنه محدود المحال في أمورنا الحياتية، أى أن العلم القائم على التجربة لن يتطور ويصبح صالحاً أو مفيداً في حياتنا العملية إلا إذا ارتبط بالعمل في مجال التطبيق والتكنولوجيا.

ولعلنا نتناول قيمة العلم من ناحية أخسرى، لأنه إذا كان العلم التجريبى الذى يقوم على التجربة وحدها يبدو محدود الجال، فهل يمكن أن يتقدم للعقل يقيناً مطلقاً صادقاً ؟ إن هذا الموضوع قد أثار كثيراً من الجدل، فنحن نعرف أن العلم القديم الذى كان يرتبط بالفلسفة كان يقوم على تسليم دوجماطيقى بقبول قضاياه قبولاً مطلقاً واعتبارها قضايا يقينية لأنها مشتقة من المنطق العقلى ومن إيماننا بمعقولية الطبيعة. وقد ظل العلم على هذا النحو فترة طويلة إلى مطلع العصر الحديث، وتمسك بعض العلماء بأن ثمة أجزاء من العلم قد تكونت نهائياً وأنها أقامت بناءها على أساس من اليقين المطلق مثل الرياضيات قبل أن تعتريها نظرية الاحتمال، بينما نجد أن أجزاء أخرى من العلم لازالت تسعى لكى تبلغ هذا الكمال المنطقى الذى يصل بها إلى ذروة اليقين العقلى.

ومع هذا فإنه حينما انفتح محال الاحتمال على مصراعيه واستخدم الاستقراء بغير حدود، ورسم العلم طريقة في اتجاه المرضوعية وطلب الكمال نحد أن العلماء قد تخلوا نهائيا عن القول بإمكان بلوغ الكمال في تجاربهم العلمية الاستقرائية مع أنهم يتخذون الكمال كغاية يسعون لبلوغها ولا يستطيعون الوصول إليها لأن الكمال لا يمكن أن يتحقق في أي بحث علمي حتى ولو كان قائما على أساس رياضي متكامل.

وكذلك فإن العلماء المعاصرين لا يفكرون الآن في أن يقدموا للعقل في محال أبحاثهم نسخاً تشبه الأشياء الخارجية أو بمعنى آخر نسخاً مطابقة تماماً لهذه الأشياء، ولكنهم يكتفون \_ كما سبق أن ذكرنا \_ بالكشف في هذه الأشياء عن علاقات نتحقق بالتجربة من صحتها بشكل محسوس، ذلك أن العقل البشرى لا يستطيع أن يعمل إلا فكرياً، أى أنه يتعامل مع صور ومقولات ذهنية تكون هي كعوامل تنسيق معرفي أو قوالب للمعرفة وللإدراك ويتساءل البعض عن أصل هذه القوالب التي تتشكل بحسبها إدراكاتنا للعالم الخارجي وهنا نجد أن هذه المشكلة قد تتجاوز نطاق الوقائع العلمية التي تقابلنا في التجربة.

وينبغى قبل البحث فنى إمكان المعرفة العلمية أن نبحث فى المشروعية المنطقية التي ترتبط عن طريقها الوقائع الخارجية، وتستحيل فى الذهن أو فى الإدراك إلى قوالب أو صور كوقائع علمية مُدركة ولن يتمكن العلم من التخلص من هذا الشرط العام للمعرفة ذلك أن العلم هو ايضاً لغة، وبفضل هذه اللغة يدرك العقل نسبياً أكبر عدد ممكن من الأشياء التى تقدم إليه فتصبح واضحة ومعروفة لديه .

وهكذا يتضح لنا كيف أن العلم بمعناه المعاصر والمعروف ليس أثراً تحدثه الأشياء في عقل منفعل، بل هو مجموعة من العلاقات التي يتخيلها العقل لتأويل الأشياء بواسطة مفاهيم موجودة من قبل يصعب علينا إدراك أصلها الأول .

#### ٢ ـ الدين :

ومثل هذا المذهب في فهم العلم وقضاياه يجعل من الممكن التزاوج بين العلم والدين بصفة عامة فتصبح مشكلات المعرفة العلمية موضوع اعتقاد وتسليم في ذهن الإنسان كما هو الحال في مشكلات الدين ومعرفة قضاياه،

وبذلك تنتفى الثنائية بين العلم والدين أى أن هذا الموقف يقضى على الثنائية التى يراها البعض قائمة بين العلم والدين في بحال المعرفة العلمية والدينية.

ولكن العلم في العصر الحديث يبتعد بقضاياه عن مجال الدين فلا يدعى أن له سلطاناً على كل حوانب الوحود، بل يكتفى فقط بمد مظلته على تلك الجوانب التي يمكن أن تنطبق عليها المقولات العلمية ويعلق الحكم على مالا يمكن أن يقع تحت التجربة العلمية المحسوسة فلا يصدر عليها أي حكم بالقبول أو بالرفض.

ولايعنى هذا أن العلم يستطيع أن يتجاهل تماماً تعاليم الدين فلكل من المجالين احترامه سواء كان في نطاق الفكر أو العمل وكذلك فهإن مجموعة من الأفكار التي ينصب عليها البحث العلمي تهم الأديان وتدخل في نطاق اهتماماتها في واقع المحسوس.

ومن أهم النظريات الحديثة التى نجد الدين يقف بمقتضاها فى مواجهة العلم، نظرية التطور، ونحن لانزال نتحسس طريقنا فى مجال هذه المقولة التى لازالت تعتبر فرضاً علمياً لا يرقى إلى مستوى القانون العلمى أو النظرية، إذ أننا لا نغرف بطريقة علمية حاسمة معنى التطور وأصله وطبيعته ، بينما نشاهد بعض مظاهره العلمية ، ومضمونها أن الكائنات الحية تتغير وتتطور تحت تأثير البيئة والحاجة، وتوجد فى الوقت الحاضر مدرسة من رجال الدين واللاهوت فى الغرب تحاول التوفيق بين التاريخ الخارجي للدين وبين نظريات التطور، ولما كانت الحياة هى أسلوب تعايش فى بيئة معينة تواجه فيها الكائنات بعضها البعض الآخر، لهذا فإنه إذا تغيرت عوامل البيئة بشكل ملحوظ فلن يكون إذن أمام الكائن الحي إلا أحد أمرين: فإما أن يخضع لقانون التطور، وإما أن يتلاشي وينمحى من الوجود، ولما كان الدين يتحاطب مع البشر فى بيئات مختلفة فإنه

يختلف أن يخضع لمطالب هذا القانون، أى لمقولة التطور دون أى مساس لركائزه الجوهرية، وإما أن يتلاشى وينمحى ويصبح أثراً بعد عين، فلا يكون إذن ديناً فعالاً إلا إذا قدم للناس –أى لعقولهم – معان ثابتة لا تخضع للتغيير المستمر على الرغم من أن أصحاب هذا الدين لابد لهم أن يبذلوا كل الجهد حتى يمكنهم التوفيق بين ما يقدمونه من معان دينية ولغة العصر والبيئة التي تطوروا إليها، وعليه فإن الدين الذي يستمر في البقاء عبر تاريخ الإنسانية لابد من أن يشتمل على ناحيتين:

الناحية الأولى: وهي ناحية الثبات والناحية الثانية هي ناحية الحركة والتغير. والناحية الأولى هي التي تتمثل فيها مجمل العقائد الثابتة والراسخة التي تشكل الإطار النظرى والأساس العقائدي للعقيدة وأصولها الغير متغيرة.

أما الناحية الثانية: فهى تلك التى تتسم بالمرونة وقبولها لعواصل التطور بحيث لاتمس العقائد الثابتة وسنرى أن الإسلام هو الدين الذى يصدق عليه هذا التقسيم فأصول الإسلام واعتقاداته ثابتة لا تتغير، أما فروعه التى يبحثها الفقه تقبل الاجتهاد بالرأى والقياس والمصالح المرسلة وهذا هو الجزء الذى يظل منفتحاً على المستقبل وعلى روح العصور المتغيرة عبر الزمان من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها في الإسلام.

ونلاحظ أن الدين في مفهومه الشامل لا يمكن أن يختلف مع معطيات العلم الحديث أو بمعنى آخر فان الدين لا يمكن أن يشكل عائقاً في مواجهة المسار السليم للعلم المعاصر ، ولعل ما يطلق عليه في الغرب المدرسة الدينية التقدمية التي قبلت العلم وأفكاره في نطاق لاهوتها الخاص تعد أكثر المدارس

اتصالاً بأفكار العلم وتقدمه وقضاياه أن على أن هناك مدرسة دينية أخرى تقف من العلم موقف المعارضة والنقد ويقول أصحابها: إن العلم ليس كل شئ بالنسبة للإنسان ويتساءلون عما يمكن أن تحققه اكتشافات العلم الحديثة من إشباع للمطالب الأخلاقية للطبيعة البشرية ويعتقدون أن علوم المستقبل مهما كان من نجاحها إلا أنها لن تنجح في تحقيق المطالب الأخلاقية للبشر لأن هذه المطالب تفوق العلم وقدراته (١٦).

والحقيقة أن العلم رغم أنه يتجه إلى تحقيق انتصار في مجال الصدق واليقين إلا أن العلماء لهم دستورهم الأخلاقي الذي لا يمكن أن يشذ عن معايسير الأخلاق العامة بين الناس. وعلى الرغم من أنه فيما يدعي بعض رحال العلم من أن الدين مجموعة من التصورات التعسفية للا يستطيع أن يكتسب من العلم سوى الصورة الخارجية المحسوسة، أما بالنسبة للمبدأ الباطن للدين فمن الواضح أنه لا يمكن أن يخضع للتجربة الموضوعية التي هي وحدها الحقيقة الأساسية التي يعترف بها العلم للا أن العلم في صورته المعاصرة رغم هذا الأساسية التي يعترف بها العلم إلا أن العلم الدوجماطيقي القديم.

و وللاحظ أن الدين يقوم على أصل جوهرى ثابت بشكل طبيعة تكوينه

<sup>()</sup> على أننا نقبل النتاتج التي توصلت إليها هذه المدرسة الدينية التقدمية فهى شبيهاً بما نسميه اليسوم باليسار الإسلامي. إذ أن أصحابها يستندون في قبولهم لمعنى التطور إلى التاريخ الخارجي أو الحسى للحركة الدينية أي في صورتها المحسوسة الظاهرة التي لابحال فيها لديهم للمضمون الروحي الذي يرفضه تماماً أصحاب التطور ، وذلك بأن أصحاب نظرية التطور لا يقبلون فكرة الخالق كما سبق أن ذكرنا إذ يرجعون الخلق إلى نوع من الإيجاد الذاتي أي خليق المادة لنفسها من أثار المصادفة العمياء ولاشك في فساد هذه الفكرة لهنا نجد أن الأديان السماوية بجملتها ولاسيما الإسلام ترفض أن تتحول الشعائر والمراسم الدينية فيها إلى طقوس حسية مفرغة من مفهومها الديني العقائدي والروحي.

الأساسى وهو حقيقة الألوهية. تلك الحقيقة التى ينكرها بعض العلماء ويغفلون الاستناد إليه في أبحاثهم حتى يضمنوا استقلال العلم عن الدين احترازا لتدخل أى منهما في مباحث الآخر، ولكن سرعان ما هب فريق من العلماء المعاصرين في محاولة حديدة لربط العلم بالدين فأصبحوا يحاولون تجلية الإعجاز العلمي في القرآن، ولاسيما في مجال علم الفلك(١٧) . ولا زال هؤلاء العلماء حادين في محاولتهم، وفي تقديم تفسير علمي لظواهر الكون، ومع هذا فلايزال شاسعاً بين منهج علماء التفسير للقرآن، والمنهج العلمي الحديث، إذ بينا يستخدم علماء الدين منهج التسليم والتفويض لله عز وحل، فالعلماء في مجال العلم البحت يتبعون منهج الاستقراء الذي يبدأ من نقطة الصفر في المنطق أي من قوانين الفكر الأساسية وقانون العلية. وذلك بمعزل عن الألوهية وقضايا اللاهوت كما يزعم أصحاب النظرة المعادية للدين.

على أنه ينبغى أن ندرك من وجهة نظرنا أنه بجوار هذه النظرة العدائية للدين ومظاهره، نجد أن العلم يتجه في الوقت نفسه من ناحية حدوده ومستقبل أبحاثه في اتجاه الدين.. وفي ذلك الرد الكافي على موجة العداء غير المنطقي نجو الدين ونحو الإسلام بصفه خاصة .

### كيف يتجه العلم إلى الدين ؟

على الرغم من أن جمهرة العلماء والفلاسفة فى العصر الحديث من أصحاب المذاهب المادية والطبيعية يرون أن مناهج العلم ومضمونه قد تتعارض مع مبادئ الدين من حيث أن المسلمات الدينية محل اعتقاد وتسليم إيمانى لا يلتزم صاحبه بالعقل وقضاياه، إلا أن هناك اتجاهاً فى المدرسة العلمية أيضاً يرى أنه يمكن أن تسير حقائق العمم والعقل حنباً إلى حنب مع حقائق الإيمان، دون أن يظهر أى تعارض بين الطرفين، أو يطغى أحدهما على الآخر.. ويتساءل

أصحاب هذا الفريق عن الأثر السلبي الذي يزعمه المعارضون للدين من العلمانيين .. هذا الأثر السلبي يزعمون أنه قد يعوق انطلاق العلم وتقدمه، ومن ناحية أخرى هل يمكن أن تعرقل نظرتنا العلمية عقيدتنا في الإيمان بالله ؟ أو يمعني آخر هل يمكن أن يقف العلم حجر عثرة في طريق الإيمان بخلق الله لهذا الكون العظيم الصنع ؟

الحقيقة أننا نبحث الآن بشكل غر مباشر في العلم لننفذ منه إلى الدين وقضاياه، وأن الجدل يقودنا إلى التعرف على الدلالة الدقيقة لحدود العلم.. ولاتشكل حدود العلم سلباً مطلقاً بحيث يمنعنا العلم حقاً عن أن نبحث عن أى شئ، أو أن نتصور أى شئ فيما وراءه إيجابا مثل الوجود الإلحى وعالم الغيب.. إلخ .. إذ الواقع أن هذه الحدود ليست إلا سلباً نسبياً وليست عدماً مطلقاً بالنسبة لأصحاب العلم القائم على التجربة وهذا يعني أنه ليست هناك شروط أساسية تمنع من انطلاق العقل وراء حدود معرفة العلم النسبية عن طريق استخدام الاستدلال العقلي، وليس الاستقراء العلمي المحسوس والسعي لإدراك جوهر الحقائق الميتافيزيقية التي بها يعمر الوجود وتقوم دعائم الدين .. وسنرى حين الكلام عن موقف الإسلام من العلم والفلسفة كيف أن بعض علماء حين الكلام عن موقف الإسلام من العلم والفلسفة كيف أن بعض علماء وعاولة التوفيق بين الدين والعلم والفلسفة وبيان مدى عدم تعارض الوحي مع العقل وفي هذا الرد على الذين يحاولون وضع ماجاء به الوحي .عمول عن العلم وقضاياه .

#### ٣ \_ الفلسفة:

لقد اتضح لنا كيف استحكمت القطيعة بين العلم والدين واتضحت معالمها وآفاقها مع بدايات عصر النهضة في أورب بحيث أصبحت سمة العلم

الحديث هي الاستقلال التام عن الكنيسة وجهازها الكهنوتي، وقطع العلماء منذ القرن السادس عشمر شوطاً بعيداً في التحليل من الروابط التي تشدهم إلى الكنيسة على مستوى جميع المذاهب المسيحية الموحــودة آنــذاك ، وذلــك هروبــاً من أزمة اضطهاد العلماء وإحراق كتبهم على يد محاكم التفتيش وسجل الفهر ست الذي كانت ترصد فيه أسماء العلماء المطرودين من الكنيسة ومن عناية الرب من أمثال "حاليليو" وغيره من علماء عصر النهضة الأوربية. ومنذ تلك اللحظة والعلم يباعد بين قضاياه وقضايا الكنيسة .. ولم تكن هذه المباعدة بسبب نقص في الدين أو مسلماته الميتافيزيقية إلى حد ما.. بل إنما يرجع الأمر في هذا إلى قانون الحرمان الديني الذي فرضته المحامع الإكليريكية على كل من يسمح لتفسه بأن يصدر أفكاراً أو علوماً في نطاق حرية الفكر الإنساني على غير ما تعتقده الكنيسة. وهكذا نجد أن رجال الدين كانوا هم السبب في الانفصال التام الذي حدث بين العلم والدين في مطالع عصر النهضة الأوربية الحديثة.. وقد حدث مثل هذا بالنسبة للإسلام في عصور الظلام المتأخرة أي هي أواخس العصر الملوكي والتزكي والعثماني في مصر وغيرها من البلاد العربية والإسلامية ، حدث أن انحسرت موجة العلوم، وعكف النظار على الجوامع والملحصات الغامضة، في حبو سيطرت عليه الأساطير والخزعبلات والعلوم السحرية والبدع التي باعدت بين حقائق الإسلام و العلم على مختلف صوره إلى أن ظهرت الصحوة السلفية الثانية التي تمثلت في حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب . . تلك الحركة التبي بدأت بتخليص الدين من الخرافات ومتاهات التصوف الباطني وتوجيه الاهتمام إلى عقيدة التوحيد أولاً وإلى إتباع ما ورد في الكتاب والسنة ، وبذلك أعيد بيان معانى الإسلام على ضوء العودة إلى مصدره الأساسي وينابيعه الأولى في عصر الرسول الكريم ﴿ اللَّهِ اللَّهِ الكرام .

وقد ظهر أثر هذه الحركة المباركة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وبرهن أصحابها وقادتها المعاصرون على أن الدين الصحيح \_ أى الإسلام في حوهره الحقيقي \_ إنما يشجع على ممارسة العلم بكل صوره التجريبية والاستدلالية وغيرها.. وأنه لا حدود أمام العلم سوى ما ألزمنا به الشارع من أسس عقديه وضوابط شرعية وأخلاقية لايتصور أن تكون حجر عثرة في وجه أى باحث يريد أن يخدم الحقيقة دون تعصب أو عناد يسد منافذ العقل والدين.

ونحن نعرف أن الفلسفة قد احتضنت العلوم في العصرين القديم والوسيط في أوروبا، ووحد العلماء أن اللاهوت ينطوي على قدر كبير من قضايا الفلسفة ومشكلاتها.. والسيما في محاولات التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة ومطالب الوحى .. ولهذا فقد بدأ العلم يحاول الفكاك أيضا من أسر الفلسفة لأن العلماء أحسوا بأن الفلسفة الحديثة لإزالت تدور في فلك اللاهوت الموجه بطريقة معينه لخدمة أغراض رجال الدين وما يصدرونه من أوامر الطرد والحرمان في مجامعهم "الإكليركية". مع أن الفلاسفة المحدثين حاولوا \_ كما يقررون هم أنفسهم وبقدر ما يسمح به عصرهم -أن يضعوا مناهج فلسفية متحررة من الدين واللاهوت مع بدايات عصر النهضة، ولاسيما عند "فرنسيس بيكون" و " ديكارت" .. ومع هذا فقد ظلت الفلسفة إلى مطلسع القرن الشامن عشر متأثرة بقضايا الدين، فلم يستطع ديكارت أو تلامذته أن يعزلوا مذاهبهم عن الدين المسيحي.. بل إن فلسفة ديكارت نفسه وهي تستند في بنيتها الأساسية إلى "الكوجيتو" .. إنما تستمد عناصر تماسكها من السند الميتافيزيقي الالحي التي تحفظ على الإنسان معرفته مخافة أن يكون فريسة شيطان ماكر حبيث .. بل إن ديكارتياً معروفاً وهو "مالبرانش" نراه وقد تحول مذهبه إلى (رؤيا في الله) أي إلى صميم التصوف المسيحي وقد كنان "مالبرانش" راهباً فيلسوفاً على ما سنري في الفصول التالية .

ولقد ظلت الفلسفة تشق طريقها جاهدة في التحرر من سلطان الدين في أوربا وفي أوربا وظل العلم أيضاً في طريقه للتحرر من الدين ومن الفلسفة في أوربا وفي الأمريكتين، حتى مطلع القرن العشرين، حيث وجدنا أن مسيرة استقلال العلم عن الدين والفلسفة قد كتب لها النجاح ولاسيما فيما يختص بالعلوم الطبيعية ، بينما نجد أن مباحث الفلسفة ظلت تعانى من التأرجح بين رفض سلطان الدين، وقبول قضاياه ، فوجدنا مذاهب تتنكر للدين وتذهب مذهب التطوريين في القرن التاسع عشر، وهي في الغالب مذاهب مادية كانت المادية التاريخية والجدلية في قمتها .

أما المذاهب الروحية التي تبنت قضايا الدين، وعكف نُظّارها على تبرير المسلمات الدينية بصورة أو بأخرى فهى مدرسة "إميل بوترو" وتلميذه "برحسون" والفيلسوف الأمريكي "هونكج" وغيرهم من فلاسفة الاتجاه الروحي، وغمة فريق ثالث يقف موقف اللامبالاة من قضايا الدين باعتبارها أموراً لاتفرض نفسها عليه، أو أنه ليس مطالباً بأن يصدر أحكاماً عليها من حيث أن أصحاب هذه المذاهب يفترضون أن القضية الأساسية التي ينحصر اهتمامهم في معالجتها فلسفياً هي قضية الحرية الإنسانية المساوقة للوجود الإنساني، وهؤلاء هم ملاحدة الوجوديين.

يبقى فريق رابع وهم الذين يقيسون الدين ومسلماته بحسب ما يسهم به من منفعة في بحال العمل والحياة الإنسانية أو بقدر ما يساعد على تحقيق النجاح في بحال الإنتاج والعمل، ومنهم البراجماسيون والنفعيون على وجه العموم.

أما الفريق الخامس ـ فيما يختص بعلاقة الدين بالفلسفة ـ فهم أصحاب الفلسفة الدينية وهؤلاء بحكم نقطة انطلاقهم منساقون إلى تناول مشكلات اللاهوت والدين بصفة عامة بأسلوب فلسفى ، ومن بينهم هؤلاء أصحاب المدرسة التوماوية الجديدة في أوربا .

وإذا كان هذا هو حظ الدين بالنسبة للعلم والفلسفة في أوربا فإننا نجد الأمر يختلف من هذه الناحية اختلافاً جذرياً عن الوضع إبان ازدهار الحضارة الإسلامية في العصر العباسي فقد ظل هذا الثالوث" أي الدين والعلم والفلسفة" تحكمه روابط وعلاقات محدده .

فمن ناحية العلم نجد أن كل عالم مسلم كان يتجه إلى محراب علمه مسمياً باسم الله، ولا يبدأ تجاربه أو كتاباته العلمية إلا وهو يؤمن بمسلمات أساسية على رأسها أن الله هو خالق هذا الكون وهو مدبره، وأن علم الله المحيط ينطوى على كل ذرة في ملكوت السماوات والأرض، وأن الله هو الذي يلهمه في بحثه ويوجهه فيكون الصواب إذا التزم بالاستقامة في بحثه، ويحدث الخطأ إذا حاد عن خط الاستقامة، ومال مع الهوى، وكذلك فإن العالم لابد من أن يسلم تسليماً جازماً أنه يقتطع جزءً من الموجود العام أو الخاص ليقوم بالبحث في حقائق تكوينه ومعرفة صفاته وخصائصه معتقداً أن كل شئ من عند الله، وأن عليه أن يمضى في خطوات البحث حتى تحقق الغاية المرجوة من هذا البحث بتوفيق من الله، والعلم على هذه الصورة يعتبر وليد الإيمان الصادق لأنه بدون هذا الإيمان لم يكن في استطاعه العالم أن يقنص ثمرات بحثه التي تعتبر لبنه في بنية العلم .

ويمكن لنا تفسير ما أشارت إليه الآية من سلطان إلى القدرة الإلهية وإلى معرفة العلماء بالتدريج لحقائق هذه السلطة حتى يتمكنوا من النفوذ إلى

ملكوت السماوات والأرض.

وقد تكررت مواقف الصلة بين العلم والأديان في كتاب الله العزيز ومنها ﴿وَالرَّاسِخُونَ فَي العلم يقولُونَ آمَنًا به كُلُّ مَنْ عند رَبْنًا وَمَا يَذَكُمُ إِلاَّ أُولُـوا الْأَلْبَابِ ﴾ (٢٠) . . . . .

والمراد أن هؤلاء الذين وصفهم الله بالرسوخ في العلم وبأنهم من أصحاب العقول ثابتون على امتثال ماجاءهم عن الله من ترك اتباع المتشابه من الآيات والإيمان بالمحكم منها والمتشابه على السواء وتفويض علم المتشابه إلى الله، بخلاف الذين في قلوبهم زيخ الذين يتيعون المتشابه اتفاء الفتن وابتغاء تأويله كما قال تعالى في صدر الآية ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات عكمات هُنَّ أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيخ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله ... كه (أ)

وفى هذا توجيه عظيم يدل على أن الراسخين فى العلم من المؤمنين حينما تقابلهم معضلة عسيرة الحل يتجهون إلى الله ويسلمون بمضمونها مادامت فى نص معصوم حتى قبل أن يصلوا إلى تفسيرها .. ولهذا فإن الله يصفهم بالرسوخ فى العلم.. ويقول الله تعالى فى هذا الموضوع : ﴿ .. وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ (٢١) .

والأمر الذى لاشك فيه أن تعليق الحكم على ما يستعصى فهمه، أو حل معضلاته من الوقائع ، سيثير في نفس العالِم بالدين انفعالات وردوداً شتى ومنها التوتر النفسى، والشك، وربما عدم الثقة في النفس.. ولكن المنهج الإسلامي وهو منهج تسليم الأمر الله حتى يلهمه الصواب في بحثه ، هذا المنهج

أ سورة آل عمران آية ٧.

يريح النفس ويبعث فيها الطمأنينة والسلام الداخلي الضروري لاستمرار البحث وصولاً إلى النتائج المرجوّة .

وقد ظل العلم الإسلامي مرتبطاً بالدين إلى عصرنا هذا ومر بمراحل غربة وانتكاس وتأخر وظلام ... كما سبق أن ذكرنا ... ولكن أحداً لم يشك أبداً في صلة العلم بالدين، وهكذا كان حظ العلم مع الدين في الإسلام في أعلى مرتبة .. وكان العلماء جميعاً على درجة كبيرة من التقوى والصلاح ، يؤدون التكاليف الشرعية ، ويناون بأنفسهم عن مزالق الكفر والضلال.. و لم يكن هذا حال الفقهاء والمتصدرين للعلوم الشرعية فحسب .. بل كان أيضاً ينطبق على العلماء الباحثين في سائر العلوم الأخرى كالفلك والطب والكيمياء وغيرها من العلوم.

وقد وحدنا أن المشكلة الرئيسية فيما يختص بالعلاقة بين الدين والفلسفة في الإسلام هي في مدى خضوع العقل الفلسفي للدين، أو محاولة إخضاع الدين للعقل الفلسفي وقد بلغ البحث في هذه المسألة ذروته على عهد ابن رشد في كتابيه "الكشف عن مناهج الأدلة " و "فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال ".

انتهى الرأى عند جمهرة المسلمين المشتغلين بالفلسفة إلى أن العقل يتطابق مع النقل من حيث إن العقل هو من صنع الله .. ولهذا فإنه بالفطرة سيدرك قضايا الدين التي هي موحاه من عند الله .. فالنقل أى الدين . "والعقل أى الفلسفة يتطابقان .. وإذا وحد أمر في الفلسفة يخالف في ظاهره حكم الدين فإنه ينبغي تأويله إذا كان ثمة مساع لذلك حتى يحدث التطابق بينهما .

#### جناية الفكر الفلسفى الملفق على الفلسفة الإسلامية:

وإذا كنا بصدد الكلام عن العلاقة بين الدين والفلسفة في هذا الموضع من بحثنا فإننا يجب ألا ننسى أن الفكر الإسلامي الفلسفي الحقيقي لاينبع من الفلسفة الإسلامية التي عرفت اصطلاحاً بأنها مشائية إسلامية بالعرض.. إذ أن تاريخ هذه الفلسفة يحمل عوامل التآمر والجريمة على الفكر الإسلامي البحت. ولا أريد أن أذهب مع بعض المستشرقين الذين يقولون بأن مدارس الفلسفة الإسلامية هي مدارس يوناينة صغرى إذ أنني هنا أثير القضية من زاوية جديدة، وهي أن غزواً فكرياً قد حدث دون أن تسبقه مقدمات من نوعه .. أي في صورة نفس النسق اليوناني الفلسفي منذ بدايته ومن منابعه الأصلية بعيداً عن التلفيق الذي لحق به في مدرسة الإسكندرية القديمة .

ومن المعروف أن المسلمين على عهد المأمون قد طلبوا نقل الفلسفة اليونانية (۲۷) حينما بلغ مستواهم العقلى والثقافي حداً استطاعوا معه أن يقتربوا من قضايا الفلسفة وقد تأكد وصول المسلمين إلى هذا المستوى الرفيع من الفكر بعد ترسيخ قواعد علم الكلام وجدله العميق حول الإنسان وحريته ..الخ، ولاسيما عند أصحاب الاعتزال ومن شايعهم وكذلك أيضاً بعد أن تطور الاستغال بالاجتهاد وظهر القياس الأصولي وتطبيقاته وإقبال الفقهاء والمتكلمين بكثرة شديدة على ممارسة هذا النسق العقلي من المباحث الإسلامية والخوض في مسائله في طول البلاد الإسلامية وعرضها . وكان من كثرة الاشتغال بعلم الكلام وبالقياس الأصولي أن ظهرت بوادر الفكر الإسلامي التي تكون من حرائها ما يشبه المنهج الإسلامي الفقلي الفلسفي المغاير تماما لمنهج اليونان العقلي والذي يكون قد نشأ وتطور قبل أن يعرف المسلمون الفلسفة اليونانية . وكان من الممكن أن يستمر المسلمون في نسقهم العقلي الإبتكاري هذا حتى يتمكنوا

من تكوين مذاهب خاصة بهم فى الفلسفة . ولاسيما وأن الجو العقلى كان مهيئاً تماماً بما ورد فى القرآن الكريم من صور تركيبية وأخرى تفسيرية للوحود الإنسانى ونوازعه. وللوحود الكونى وبنيته وحقيقة الخلق والتكويس .. الخ هذا بالإضافة إلى حث القرآن للعقل على التفكير فى ملكوت السموات والأرض .. كل هذه العوامل كانت كفيلة بأن تنضج معها معالم فلسفة إسلامية كما أشار الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه "... وكما أشار بعض الكتاب المعاصرين إلى إمكان استخراج فلسفة قرآنية من آيات الذكر الحكيم .

ولكن المسلمين فاجأتهم هذه الفلسفة اليونانية وهم في الطريق إلى تكويبن فكر إسلامي مخلص.. فقضت على كل أمل في صياغة هذا الفكر صياغة تامة مكتملة ... وأجهضت المسيرة العقلية الفلسفية البحته في الإسلام إلى أحل غير مسمى .. ومن يقرأ كتاب " الجمع بين رأيبي الحكيمين أفلاطون وأرسطو "للفارابي" يحس بعمق المأساة وضخامتها .. فهذا الفيلسوف الذي يعد من أذكى فلاسفة الإسلام وأكثرهم فهما وتعمقاً نراه يقع فريسة لأمر التلفيق الفلسفي اليوناني الذي تم في مدرسة الإسكندرية .. فقد عكف النظار من أهل الفلسفة في الإسكندرية على وضع تاريخ ملفق لفلاسفة اليونان .. وكان أفلوطين نفسه يجمع في تاسوعاته بين قدماء الفلاسفة على مستوى واحد .. فلا فرق عنده بين سقراط أو أفلاطون أو أرسطو أو فلاسفة الرواق.. ويخلط بين نصوص أرسطو وغيرها بحيث وقع المؤرخون بعد ذلك في حيرة شديدة وهم يقرأون التاسوعات فيحدون فيها عناصر فلسفات متعارضة .. وتشتد حركة الكتب المنحولة فتنفذ إلى صميسم الحياة العقلية الإسلامية وتغشاها فتزيد من البلبلة الفكرية والغموض العقلي مثل التأثير الضخم الذي أحدثه كتاب البلبلة الفكرية والغموض العقلي مثل التأثير الضخم الذي أحدثه كتاب "الوطوعيا أرسطو طاليس" أو كتاب "الإيضاح في الخير المخض". هذه صورة "البلبلة الفكرية والغموض العقلي مثل التأثير الضخم الذي أحدثه كتاب "الوطوعيا أرسطو طاليس" أو كتاب "الإيضاح في الخير الحض". هذه صورة "البلبلة الفكرية والغموض العقلي مثل التأثير الضخص ". هذه صورة "المورة المناس المندة وهنا المناس المناس المندة وهنا المناس المناسفول المناس المناس المناس المناسفول المناسورة المناسفول المناسفول المناسفول المناسفول المناس المناسفول المنا

مصغره لمدى تأثير الفكر اليونانى الفلسفى الملفق على العقلية الإسلامية والذى كان من نتائجه أن توقف المسلمون وعجزوا عن بناء فلسفة خاصة بهم تنبع من علمى أصول الفقه، وعلم الكلام لديهم ، خاصة لأن اتجاهات الفكر اليونانى ومقاييسه وقوالب صياغته منذ نشأته الأولى ظهرت فى حو من المادية والإلحاد عند الطبيعيين قبل سقراط، وكانت تشكل فى مجموعها قواعد وأسساً لفكر مغاير للفكر الإسلامى. ولهذا لم يستطع المسلمون أن يقيموا عليها فلسفة خاصة بهم لأن هذه القواعد التى قام عليها الفكر اليونانى فضلاً عن أنها غير مرشدة دينياً لهذه القواعد التى قام عليها الفكر اليونانى فضلاً عن أنها غير مرشدة دينياً له كما سبقت الإشارة فهى بالإضافة إلى هذا تعج بأخطاء النقلة فى الإسكندرية . بالإضافة إلى أنها تنطوى على أصول غريبة على العقلية الإسلامية . هذه الأصول التى كان يرتبط فيها الكلام أو النص الفلسفى بالأسطورة الفلسفية فى غالب الأحايين .

هذه إذن هي صورة التأثير المدمر للتراث اليوناني على مبادرات الفكر الإسلامي التي كان يمكن أن ينطلق بلا قيود في غيبة هذه العوائق الفكرية التي سبقت الإشارة إليها فلم تكن نظرية العقول العشرة عند كل من الكندى والفارابي وابن سينا .. وكذلك نظرية النفس وتفسير هؤلاء للطبيعة، لم تكن هذه كلها سوى تلفيقات من مدرسة الإسكندرية بل الغريب في الأمر أن الأدلة على وجود النفس .. والتفسير الملائكي على وجود النفس .. والتفسير الملائكي للوجود الروحاني ، أي أقسام الملائكة ومراتبهم الروحية والعقلية عند ابن سينا وغيره من الإسلاميين، تكاد تكون كلها مشتقة من فلاسفة الإسكندرية اليونانية الملفقة إلى آخر عهد يامبليخوس . (٢٣)

ومع هذا فإننا يجب أن نعترف بأن ثمة علماً يونانياً خالصاً واضح المعالم قد أثرى الحياة العقلية عند المسلمين ألا وهو (المنطق) .. فقد انتقل المنطق خالصاً

مسلماً إلى العالم الإسلامي وعُرف فضل الفارابي وابن سينا في فهمه والإضافة إليه .. بحيث برع هؤلاء في مشكلاته وأضافوا إليها وحذفوا موضوعاتها .. وكان للمنطق أثره في مباحث النحو واللغة وفي وضع القواعد في هذين الميدانين كما يذكر أبو حيان التوحيدي في مقابساته . (٢٤)

وأيضاً ينبغى الإشارة إلى أنه حينما اتضحت الأمور فيما بعد ، وظهرت مدرسة أرسطية شبه مخلصة عند ابن رشد .. ومدرسة أفلاطونية شبه مخلصة عند الإشراقيين بعد نقد أبى البركات البغدادى لنظرية الفيض أى القول بالعقول العشرة" \_ كان هذا إيذاناً باتجاه الفكر الفلسفى المسلم إلى الفهم شبه المحلّص أو الأقرب إلى الصحة لقضايا الفلسفة اليونانية .

ومما تجدر الإشارة إليه أن شدحسية أبى البركات البغدادى التى كانت مغمورة فى سجل المتكلمين الأشاعرة.. ولم تكن موضع أى دراسة فلسفية باعتبار أن الأشاعرة يرفضون الفلسفة .. ومن ثم فإنهم لم يحاولوا قراءة أو فهم كتاب "المعتبر فى الحكمة لأبى البركات " وقد ظهر لمؤلف هذه السطور خطورة هذا الوضع حينما تصدى مؤرخ الفلسفة الإسلامية اليهودى "Pains" حطورة هذا الوضع حينما تصدى مؤرخ الفلسفة الإسلامية اليهودى أبى وهو استاذ فى جامعة القدس العبرية لهذا الموضوع محاولاً التأريخ لحياة أبى البركات فى مجلة الدراسات اليهودية ، وقد أشار فيها إلى أن ذلك اليهودى يقصد أى البركات" قد سخر من المسلمين وأعلن إسلامه وهو يضمر اليهودية .. فتعجبت من قوله هذا ، ونذرت نفسى لمراجعة كتاب "المعتبر فى المحكمة" لأبى البركات الـذى أهمله المسلمون مع صدوره فى طبعة قشيية الحكمة" لأبى البركات الـذى أهمله المسلمون مع صدوره فى طبعة قشيية هالنى الأمر ، فقد وحدت فى هذا الكتاب موقفاً فلسفياً عظيماً يجعل من أبى هالبركات مفكراً من طراز "إلما نويل كانط" فى الغرب . وعجبت من أن أحداً البركات مفكراً من طراز "إلما نويل كانط" فى الغرب . وعجبت من أن أحداً البركات مفكراً من طراز "إلما نويل كانط" فى الغرب . وعجبت من أن أحداً البركات مفكراً من طراز "إلما نويل كانط" فى الغرب . وعجبت من أن أحداً البركات مفكراً من طراز "إلما نويل كانط" فى الغرب . وعجبت من أن أحداً

من المفكرين لم ينتبه إلى خطورة هذا النص الفلسفى الإسلامى الفريد الذى لم يوضع فى المستوى اللائق به .. إذ كان أبو البركات هـو أول من انتقد نظرية العقول العشرة عند فلاسفة الإسلام.. وبروح إسلامية وبخلفية أفلاطونية حقه، وذلك قبل أن يخوض الغزالى فى نقد الفلسفة فى تهافته، وكتبت عن "أبى البركات" لأول مرة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ولم يلبث جمهرة المتفلسفة وطلاب البحث أن تقاطروا على ينبوع الحكمة عند أبسى البركات ليطيلوا فيه البحث والتأمل وهذا أمر عظيم الفائدة .. وقد نقلوا الكثير مما ذكرت وكنت أرجوا ان تشيع الأخلاق العلمية بين كتابنا الذين ححدوا هذا الفضل لكاتب هذه السطور.. سواء من كان منهم من الزملاء أو من بين التلامذه .. فلم يشيروا حتى إلى اسم صاحب هذا الكشف الخطير "سامحهم الله" . (٢٥)

#### الاتجاه العلماني:

ويهمنا بهذا الصدد أن نشير إلى اتجاه يستبعد الدين من بحال التربية والتعليم وشئون السياسة والإحتماع والإقتصاد وغير ذلك من الأمور العامة... هذا الإتجاه الذى نشأ واشتد فى أوربا بعد الثورة الفرنسية بعد أن أحس الشوار فى فرنسا بأن الكنيسة كانت من العوامل الهامة المساندة للحكم الملكى والمتآمرة معه على الشعب . لهذا فقد صمموا على ضرورة فصل الدين عن الدولة وعن التعليم . وبعد أن كان ملك فرنسا خاضعاً لبابا روما من الناحية الدينية .. وكذلك فى مراسم تعيينه فى منصبه الملكى إذ كانت الملكيات فى أوربا تستمد سلطتها الروحية عن طريق أمراء الكنيسة وهم الكاردينالات الذين كان يعينهم البابا كممثلين له فى كل مملكة مسيحية . هذا فضلاً عن الاستمداد غير المباشر للسلطة الدنيوية من بركات البابا وتوجيهاته .

وقد رأينا كيف اشتدت سلطة البابوية الدينية والدنيوية في فرنسا عن طريق الكاردنيال دى ريشليو Richehlieu الذي كان من عتاة رجال الكنيسة الذين أثروا في مجريات الأحداث السياسية في فرنسا وفي أوربا بصفه عامة .

ومما تجدر الإشارة إليه أن الإمبراطور شارلمان هو البداية في فصل الدين عن الدولة . وكانت ولايته معاصرة لولاية الرشيد، الخليفة العباسي في بغداد. وقد أولاه البابا السلطة الزمنية واكتفى هو بالسلطة الروحية مع استمرار رعايت لسلطة شارلمان واستمرار النفوذ البابوي في الدولة .. وقد سمى الإتجاه الخاص بفصل الدين عن الدولة بالإتجاه العلماني .. وانصب على التربية والتعليم .. وكان بمثابة تيار قوى يلتحم مع التيار المواحه للدين والذي بدأ مع عصر النهضة ولم يكن يسمى بهذا الإسم .

وإذن فالتيار العلماني هو أولاً دعوة إلى فصل السياسة عن الدين.. أى فصل الدين عن الدولة . وهو ثانياً دعوة إلى رفض نفوذ الكنيسة في التربية والتعليم .. وكذلك استبعاد تدخل الدين في العلم . فكأنهم ينادون بأن لا بحال له في شئون السياسة وشئون البحث العلمي وشئون التربية والتعليم .

وهكذا نجد فرنسا وهى أولى الدول فى استخدام هذا المصطلح بجدها وقد استبعدت التعليم الدينى من كل مدارسها الرسمية بل وطردت جماعات القسس مثل الجزويت من مدارسهم وأغلقتها بحيث اضطروا إلى فتح مدارس لبعثاتهم خارج فرنسا وأنشأت فرنسا فى معظم بلاد العالم بعثات علمانية سميت باسم البعثة العلمانية الفرنسية وهى الإسم الذى تحمله مدارس الليسية اليوم فى مصر Mission Laique Française وهذا هو المعنى الذى يُقصد من وراء كلمة عنول عن الدين .

وإذا كان من المكن أن يحدث هذا في أوربا المسيحية فينفصل الدين عن الدولة لأن النصوص الدينية في المسيحية لاتعالج أمثال هذه القضايا الخاصة بشئون الدنيا .. فإننا نجد الأمر على العكس من ذلك في نطاق البلاد الإسلامية حيث أن النصوص القرآنية تلزم الحاكم أو الإمام المسلم بضرورة التحام الدين بالدولة وذلك بحسب شريعة منزلة لحسن تسيير شئون الدنيا في ظل أصول وقواعد إسلامية بحته .. فقد كفل الإسلام للمسلمين تغطية أمور معاشهم الدنيوية والأحروية عن طريق الشريعة المنزلة من عند الله . ولهذا فإن روح الإسلام وطابعه إنما يتطلبان أن نرسخ دعائم هذا المبدأ القائل بان الإسلام دين ودولة .. فلاعلمانية في الإسلام ولاتربية حقه بدون الإسلام .. ولاعلسم ولاسياسة بدون الدن ..

وعلى هذا النحو لايمكن بأى حال من الأحوال أن نسمح بانتشار هذه الدعوى الخبيثة التى لاتنطبق على الإسلام وشريعته . ذلك الإسلام المذى جمع بحكم نصوصه بين الدين والدنيا، بعكس المسيحية التى تعد مركباً لعبور الدنيا بدون النظر فى قضية استخلاف الإنسان فيها وشروط هذا الاستخلاف وحقوقه وواجباته .

فمن أين إذن هبطت علينا هذه الآراء التي لاترتبط بديننا ولا بمقومات حياتنا على أي صورة من الصورة .. إنني أعزو هذا الهجوم الشديد وبصفة خاصة على مؤساتنا التعليمية التي تجعل الدين كمادة أساسية في مناهج الدراسة بها مما جعل هؤلاء ينظرون إلى الدين نظرة هامشية أو سطحية بحته ، وهذا ما جعلهم ينساقون وراء دعاوى مفكرى الغرب وما حاولوا القيام به من غزو فكرى تجاهنا ، وهذا الغزو الفكرى إنما يتمثل ــ في ثلاثة تيارات :

#### التيار الأول:

وهو ذلك الافتتان العجيب من حانب المؤرخين المعاصرين للثورة الفرنسية وأحداثها، ومن ثم جعلوا منها مرشداً لنا في حياتنا المعاصرة .. فنقلوا تجربتها وأشادوا بخصائها ومن بينها مذهب العلمانية .. ونسى هؤلاء أو تناسوا أنه بينما حلبت الكنيسة الويل والوبال على شعوب أوربا واغتصبت الأملاك وحبت المكوس.. نجد أن حصيلة الإسلام بالنسبة للمسلمين \_ كما ذكرنا في موضع سابق \_ حصيلة مشرفة بالنسبة للشعوب الإسلامية .

لقد دافع الإسلام عن حقوق الإنسان وتحت لوائه صفوة الأبطال المسلمين في حروب شتى ضد الفرس والروم وأوربا شرقيها وغربيها والصلبيين والتتار والاستعمار الأوربي بكل شروره وويلاته .. فكيف إذن نقيس ظروفنا على ظروف أوربا والواقع غير الواقع .. والدين غير الدين .. ومواقف علماء الإسلام المشرفة مختلفة كلياً عن مواقف رحال الدين المسيحي بالنسبة لأوربا وتاريخها .

وهكذا يتضح لنا مصدر التيار العلماني الأول الذي ترسّخت فكرتـه عنـد كبار مثقفينا منذ غزوة نابليون إلى الآن.. حيث يزداد حجمه عن طريق البعثات العلمية المتزايده إلى أوربا.

#### أما التيار الثاني:

فقد حاء بعد حركة إحياء الآداب العربية عن طريق المسيحيين في الشام فقد كان هؤلاء مع بعض رفاقهم من المسلمين في بلاد الشام في صراع مرير مع الدولة العثمانية التي علقت لهم المشانق في دمشق وغيرها . لهذا انتشرت المعارضة السياسية في صورة إحياء للعروبة بدون الإسلام . ومؤدى ذلك إحياء

الشعر والتراث العربى وعدم التمسك بربط العروبة بالإسلام لأن القائمين على هذه الحركة كان معظمهم من الثائرين على الحكم الإسلامى فى الشام .. فلم يجدوا وسيلة يتجمعون بها مع العرب ضد الدولة العثمانية سوى إحياء العروبة فى صورة إحياء النصوص العربية التى كانت مدفونة فى دور حفظ المخطوطات.. وقد اهتموا كثيراً بآداب العصر الجاهلى .. وكان ذلك بتأثير من عتاة المستشرقين الأوائل الذين كانوا يقومون بدورين :الأول وهو تلفيق صورة الحضارة الإسلامية والتشكيك فى قدرة المسلمين على العودة من جديد إلى إنشاء حضارة إسلامية جديدة مستمدة من القرآن والسنة وذلك حتى يستمر الاستعمار الغربى فى السيطرة على مقدرات الأمة الإسلامية .. وقد كانت كلها خاضعة لوطأة المستعمر الأوربى .

وكان هؤلاء المستشرقين من أمثال "رينان" و "جوتيه" .. فضلاً عن انهم يتمسكون بالنزعة العنصرية البغيضة التي تقوم أساساً على التمييز العنصري بين الأجناس واعتبار الشعوب الأخرى غير الأوربية شعوباً متخلفة مادياً وعقلياً ، فقد كانوا أيضاً وراء دعاوى التبشير المسيحي والانتصار للمسيحية ضد الإسلام، وهذا هو اللور الثاني القائم على توسيع سلطة المثقفين المسيحيين في أفريقيا وآسيا ، ووصم الإسلام بالتخلف والعداء للعلم، وكانوا يظنون أنهم بذلك يحكمون الوثائق بتكبيل المسلمين بقيد الجهل والتخلف الإقتصادي حتى تضبع إلى الأبد فرصة انطلاقهم الكبرى نحو غد إسلامي مشرق. ولكنهم كانوا يدبرون والله من ورائهم محيط. فكذبت كل النتائج التي نعيشها اليوم وجهة نظرهم الخبيئة الرامية إلى تحلل المسلمين وضياعهم . وهكذا نجد أن وراء المتمسكين بالنزعة العلمانية وحهة نظر خبيشة للقضاء على الإسلام وبث المتمسكين بالنزعة العلمانية وحهة نظر خبيشة للقضاء على الإسلام وبيث الشكوك في نفوس معتنقيه سواء عن طريق حركة إحياء الآداب العربية في

آواخر القرن التاسع عشر وأوائـل القـرن العشـرين أو عـن طريـق إعـادة تنظيـم التعليم والحياة المدنية بواسطة الاستعمار الأوربي وبتأثير حركة الاستشراق .

#### أما التيار الثالث:

فهو تيار أخذ ينحسر اليوم ويشوب أصحابه إلى رشدهم بعد أن تأكد لديهم ضحالة المذهب ومعارضته للطبيعة الإنسانية السليمة.. وأعنى به المذهب الملاكسي أو مذهب أصحاب اليسار الذين كانوا يرون أن "الدين أفيون الشعوب" وأنه لكى تنتصر قضية البروليتاريا في مواجهة "البرجوازين" ينبغي أن يطرد الدين وعقائده من النافذه لأنه ليس له وجود إلا للدفاع عن ظلم أصحاب رؤوس الأموال ، وتبني قضايا الظلم الإجتماعي والسيطرة الإقتصادية فضلاً عن أن معظم الأديان إنما تستند إلى دعاوى روحيه وميتافيزيقية ولما كان دعاة الماركسية إنما يؤمنون فقط بوجود المادة والمحسوس، ويرفضون التسليم بوجود كائنات روحية ابتداء من الذات الإلهية وانتهاء بالروح الانساني .. لهذا فهم يرفضون أساساً التسليم بوجود الأديان وحقائقها الروحية بقطع النظر عن أنهم يرون أن كل هذه الأمور الروحية هي من قِبَلَ تشكيل " النظم الفوقية" التي يتولد عن المادة في أزمان طويلة ، ومع هذا فهي تظل ذات أصل مادى مهما جاءوا بتبريرات لا أساس لها من الصحة ولاتفق مع دعاوى الدين الصحيح .

وهكذا فإننا نشجب هنا أيضاً فكرة اليسار الإسلامي التي هي من قبيل التمويه على الفكر الإسلامي الخالص، ويستتر ورائها كثير من المفكرين الذي يشك في أمر انتمائهم إلى الفكر الإسلامي الصحيح.

وقد انتهز اليسار الماركسى ، ومن لف لفه ، الفرصة فى دعوى العلمانية لكى يدافع أصحابه عنها دفاعاً مريراً. ذلك لأنها تشكل الركيزة الأساسية فى دعوتهم للشيوعية بعد الانتصار للبروليتاريا أى "الطبقة العاملة" . ولهذا فمن السهل عليهم تحويل عدائهم للدين لكى يصب فى قناة جديدة هى صورة العلمانية التى ينادى أصحابها من غير الماركسيين بضرورة الفصل بين الدين والدولة وبين العلم والدين. وبين سائر الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية وبين الدين .. واعتباره مجموعة من الأساطير التى ابتدعها الإنسان من نفسه لنفسه قبل عصر الوضعية العلمية .. ومن ثم فإن الماركسية كانت تعد أخطر الداعين إلى العلمانية بعد أن خفت حدة دعاتها الماركسية كانت تعد أخطر الداعين إلى العلمانية بعد أن خفت حدة دعاتها الماركسية كانت تعد أخطر الداعين إلى العلمانية بعد أن خفت حدة دعاتها الماركسية كانت تعد أخطر الداعين إلى العلمانية المعاصرة .

إن ما يجب أن نتنبه إليه أمر حديد وهو تدخل بعض الهيئات الدولية ومن بينها بعض منظمات اليونسكو للعمل على إحياء اللهجات والتراث الشعبى فيما يسمى بالفلكلور الشعبى ، واعتباره مادة تدخل في صياغة برامج التعليم للصغار عما ينطوى عليه من أساطير وصور بعضها يمت إلى الوثنية برباط وثيق. هذا بالإضافة إلى أن الانتصار لهذا الاتجاه في البلاد العربية ولاسيما فيما يختص باللهجات المحلية سيكون أثره بالغ الخطورة في إضعاف الإتجاه العربي العام نحسو ضرورة التعامل عن طريق اللغة الفصحي أي لغة القرآن الكريم .

وينتج عن هذا أيضاً أنه بدلاً من أن تحاول الشعوب الإسلامية الاسترشاد بلغة الإسلام وتعلم اللغة العربية فإنها ستجد نفسها في حل من هذا بعد أن تتجه البلاد العربية إلى تبنى لغاتها الدراجة وتصبح اللغة العربية غريبة "والعياذ بالله" في موطن القرآن الكريم .. وتكون "لاقدر الله" كالاتينيه بالنسبة للغات القومية في غرب أوربا من فرنسية وإيطاليه وأسبانية ، وهذا أمر بدأ التخطيط له

onverted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المستشرقون منذ القرن التاسع عشر.. ويوشك أن ينفذ هذا المخطط إلى صميم حياتنا الثقافية عن طريق دعوى إحياء التراث الشعبى التى نعارضها أساساً فى كل ميادينها بل نحذر فقط من توسيع نطاق التعامل باللهجات المحلية حتى لاتقع الكارثه وتعتبر هذه اللهجات لغات لها معاجمها كما حدث عند أمثال "سعيد عقل" فى لبنان وكان وراء الحركة البارونية فى لبنان والتى تقف فى تعارض مرير مع الجبهات الإسلامية فى هذه البلاد، على الرغم أن الموارنة هم أول من دعا إلى نهضة الآداب العربية كما ذكرنا كرد فعل للموجه الإسلامية العثمانية.



# الفصل الرابع الإسلام العلم ومناهجه في الإسلام

# أولا: العلم في القرآن:

لقد اتضح لنا في الفصل الأول كيف أن العلم الحديث وقضاياه عند الغربيين إنما ينشأ ويتطور في انفصال تام عن الإيمان، وكيف أن علماء الغرب قد ابتعدوا كثيراً عن ذكر الله والإيمان به وبرسالاته في تناولهم لقضايا العلم سواء ماكان يتعلق منها بعلوم الإنسان ... أي علوم التدبير ... أو بعلوم الكون ... أي علوم التسخير ... وقد مضى البعض منهم شوطاً بعيداً في تجاهل بديم صنع الله في الكون، ولهذا فإن التمييز الأساسي بين العلم كما ذكره القرآن الكريم، والعلم عند دعاته في الغرب من العلمانيين والمعارضين للدين، هو في محاولة الفصل التام بين العلم والدين، أو العقل والنقل، أو المعرفة والتقوى.. الخ، ولكن حاء القرآن الكريم وحاءت آياته مفصلة محصية كل كبيرة وصغيرة في هذا الكون بطريق الشمول والعموم وضرب الأمثلة وإيراد النماذج التي تنبه بصيرة الكون بطريق الشمول والعموم وضرب الأمثلة وإيراد النماذج التي تنبه بصيرة الكون العظيم لاكتشاف بدائع الصنع الإلهي وخوافيه على البشر تدريجيا الكون العظيم لاكتشاف بدائع الصنع الإلهي وخوافيه على البشر تدريجيا وبسلطان العلم المستند إلى الإيمان بالله .

ولعله يجب هنا المبادرة ببيان معنى العلم الإلهى المحيط، وهو من صفات الله عز وحل المندى يعلم مثقال ذرة في السموات والأرض، وفي نفوس البشر

وحركاتهم وسكناتهم وتقلبهم في الأرض مصداقاً لقوله تعالى ﴿يعلم ما في السموات والأرض ويعلم مما تسمرون ومما تعلنمون . والله عليم بمذات الصدور (٢٧) وهذا الضرب العظيم من العلم الإلهي الذي كشف عنه القرآن الكريم، وسماه بالعلم الغيبي .. فلا يعلم الغيب إلا الله ــ هذا العلــم هــو أســاس انطلاقنا نحو علمنا البشرى، لأنه هو الذي يعد سنداً ضامناً لصحة العلم الإنساني بما بثه الله تعالى في الكون من نظام دقيق محكم الأطراف يشتمل على كل صغيرة وكبيرة في مواضعها ، ويغشى الكون كله في ترتيب عظيم ، فلا الشمس يمكن لها أن تسبق القمر، ولا الليل سابق النهار، ويكفى أن نكشف بعض جوانب هذا النظام الفلكي العظيم الذي مايزال علماء الفلك المعاصرون يتعجبون من الظواهر التي سبق القرآن الكريم إلى الكشف عنها قبل أربعة عشر قزناً ، بينما مازالوا هم في أوائل الطريق لإكمال أبحاثهم حولها، وقد أشارت مراجع كثيرة إلى تماسك النظم الكونية، ودقة الصنع الحيواني والنباتي في كـل نواحي الكون والحياة، الأمر الذي يؤكد في كل لحظـة من لحظـات حياتنـا أن هذا الوجود كله من صنع الله، وأنه مبنى على حقائق مضبوطة منطقياً ورياضيـــاً مصداقــاً لقولــه تعــالي ﴿ومــا خلقنــا الســموات والأرض ومــا بينهمــــا إلا بالحق... كه (۲۸)

وهكذا نرى كيف أن العلم الإلهى المحيط هو الركيزة الأساسية التى ينبشق عنها علمنا بهذا الوجود، وضمان صحة هذا العلم البشرى إذا ما سار بالحق على منوال صنع الله الذى هو بالحق، أى باتباعه أساليب العقل الصحيحة من استدلال وبرهان وأمور تصدر عن العقل السليم الذى هو مدار عظمة الإنسان، والأمانة التى أودعها الله في البشر.

وإننا إذا كنا نتناول بدايات المنهج العلمى وتطوره عند المسلمين وكيف استفاد منه علماء عصر النهضة والمحدثون، فإننا يجب ألا نغفل الإشارة إلى واقعة مؤكدة وهي أن القرآن وأسلوبه ومنهجه وجهنا إلى عتاب المنهج العلمي الحديث وأشار في حكمة بالغة إلى حقيقة هذا المنهج وذلك في الآية الكريمة في... إنَّ السَّمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً (٢٩) ... فهذه الآية وأمثالها إنما تدل على أن القرآن الكريم يقدم الحس على العقل والشعور في طلب المعرفة.. وفي مدى مسئولية الإنسان عنها.. ولا شك أن السمع والبصر هما أولى أدوات المعرفة التي نتوجه عن طريقهما إلى موضوعات المعرفة ثم نتقلها إلى العقل، أو تنتقل إلينا بطريق مباشر إلهامي أو حدسي.

وهذا هو الوضع الطبيعى فى نظرية المعرفة من الناحية الواقعية .. إذ أن عمليات التحليل والتركيب المعرفى تأخذ طريقها بعد القيام بالتحارب والمشاهدات والملاحظات الحسية.. وقد ورد فى القرآن الكريم ما يربو على ست وتسعين آية يتقدم فيها السمع على البصر.

#### ١ ـ العلم والظن:

"ولما كان لابد من أن يرتبط العلم بالعمل .. فالعلم الذى لاينفع الناس يكون مصيره إلى الضياع .. فلا مفر إذن من ربط العلم بالإيمان والتقوى، وليس معنى هذا أن المنفعة لابد أن تكون عاجلة، إذ أن كثيراً من وقائع العلوم الأساسية التى يتوافر الباحث على إجرائها قد لاتظهر المصلحة فيها عاجلة، ولكنها تكون في المستقبل أساساً لقيام المنافع التطبيقية استمداداً منها، ومن ثم فإن العلوم كلها بما فيها تلك التى تعمل على اكتشاف الظواهر الإنسانية والطبيعية تدخل في مظلمة العلم بمفهومه الإسلامي، ومن ثم فإن تمسكنا بإبراز تلك الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان والتقوى إنما يرجع إلى أمرين:

#### الأمر الأول :

وقد أشرنا إليه من قبل، ومضمونه هو أن العلم الإنساني المذي يسعى إلى كشف المجهول من ظواهر الإنسان والطبيعة، تلك الظواهر المبثوثة في الكون العريض، إنما يستمد وقائعه من وجود يعلمه الله بعلمه الحيط، فهو المذي خلق كل شئ بالحق، فلابد من أن يكون العلم البشرى الموضوعي قائماً على الحق أيضاً حتى يتسنى لصاحبه الكشف عن مكنونه المنبثق من العلم الإلهي.

## الأمر الثاني :

وهو أيضاً قد سبقت الإشارة إليه في الفصل السابق، ويدور حول الصفات التي يجب أن يتخلق بها العلماء كما عددها الغربيون وأبرزها الصدق والموضوعية والابتعاد عن الهوى، وهي صفات يجب أن يتحلى بها العالم الغربي حلى حد قولهم وهنا نجد أن مقاييس الإيمان والتقوى هي أكثر شمولاً وأبعد عمقاً وأرسخ قيلاً من هذه المقاييس الإنسانية التي يستند إليها علماء الغرب في تعدادهم لما ينبغي أن يكون عليه العالم من صفات، وما أروع أن يكون الأدب الرباني والحلق والديني الإيماني هو الذي يغلف أبحاث العلماء ، ويدفعهم إلى التبريز في هذا الجال .. وتحرى الصدق والموضوعية .. وخشية الله على حسب الرباني عالى : هذا الجال .. وتحرى الصدق والموضوعية .. وخشية الله على حسب قوله تعالى : هذا الجال .. وتحرى الصدق والموضوعية .. وخشية الله على حسب قوله تعالى : هذا الجال .. وتحرى الصدق والموضوعية .. وخشية الله على حسب

# ٢ - العلم اليقيني (العلم بالحق):

لقد أشرنا إشارة عابرة في مقدمة هذا الكتاب إلى التمييز القرآني العظيم بين العلم اليقيني وبين الظن.. وقد أشار الفلاسفة من قبل إلى أن العلم اليقيني هو القائم على الاستدلال والبرهان.. أي أنه هو العلم بالحق.. وهو العلم الموضوعي وهذا العلم اليقيني هو الذي يتوخاه العلماء من أبحاثهم .. أما الظن

فهو لا يغنى من الحق شيئا إذ أنه أقرب إلى الجهل وإلى التشكيك في المعرفة .. بل هو عائق يقف أمام بلوغ القوانين والوقائع العلمية حد الوضوح ومرتبة اليقين إذ يقول تعالى ﴿ إِن يَتَبَعُونَ إِلاَ الظُن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى ﴾ (٣١) وهو تعالى يقصد هؤلاء الذين يؤمنون بالرسالات السماوية .. والذين لم يؤتوا العلم اليقيني .. وفيهم يقول تعالى : ﴿ كلا لو تعلمون علم اليقين ﴾ (٣٢) .. ويقول كذلك : ﴿ .. وإن الظن لايغني من الحق شيئاً ﴾ (٣٦)

وكذلك فهناك تمييز آخر بسين العلم اليقيني وأهواء النفس حيث يقول تعالى: ﴿... ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذن لمن الطالمين ﴾ (٣٤) ويقول أيضاً: ﴿ بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم... ﴾ (٣٥)

#### ٣ ــ العلم والعلماء:

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أشار إلى العلم فى مواضع شتى من القرآن الكريم كما فى قوله تعالى : ﴿ ... وما يعلم تأويله إلا الله. والراسخون فى العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا .. الهادات كما يقول سبحانه : ﴿ لكن الراشخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبسلك...

وبهذا يشير الحق إلى الذين أوتوا العلم .. ويقرنهم بالذين آمنوا .. ويرفعهم درجات كما في قوله تعالى : ﴿ ... يرفع الله الذين أمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات .. ﴾ (٢٨) فا لله سبحانه وتعالى لايسوى بين الذين يعلمون والذين لايعلمون .. وفي هذا يقول سبحانه : ﴿ ... قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون ... ﴾ (٢٩) .. كما ورد أيضا قوله تعالى : ﴿ ... نرفع

درحات من نشاء .. وفوق كل دى علم عليم ( <sup>(1)</sup> .. وبهذا يبين الحق تعالى مدى ارتباط العلم بارتفاع المنزلة أى بالدرحات عند الحق تعالى.

#### ٤ ـ العلم والحكمـة:

وقد ربط الله سبحانه وتعالى العلم والكتاب بالحكمة.. حيث يقول في كتابه العزيز : ( ... ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ( الله ) .. كما يقول تعالى : ( ... ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً .. ( الله ) .. كثيراً .. ( الله )

والحكمة هنا ليست هي الفلسفة أو النظر العقلي الخالص المحرد .. ولكن من بين معانيها النظر العقلي المرتبط بالتبصر في شئون الدنيا والآخرة. أي أن العقل هنا في مدار الحكمة لابد أن يرتبط بالسلوك العملي والله سبحانه وتعالى هو مصدر علمنا ومصدر حكمتنا أي أنه عز وجل هو الملهم الذي نستقي منه العلم عن طريق النظر في مشاهد الكون العظيم الذي خلقه .. والحكمة من النظر في النفوس الإنسانية وطبائعها وارتباطها بالعمل والسلوك في هذا الكون.. وكيفية القيام بوظيفة الاستخلاف في الأرض.

والحكيم بهذا المعنى وعلى حسب ماذكرت الآيات البينات هو الذى أسبغ عليه الله خيراً كثيراً .. أى أنه هو الذى يمثل الذروة فى التقسى والتبصر بشئون الدنيا والدين .

#### · ٥ - نظرة الإسلام إلى العلم الشمولي:

ويهمنا قبل أن نستطرد في مباحث هذا الكتاب حول النظرة الإسلامية للعلم أن نوضح أمراً هاماً .. وهو أننا لما كنا نؤمن بأن العلم اليقيني يستمد حنوره وأصوله من علم الله المحيط.. فإننا يجب أن نؤمن مقدماً بأن الله سبحانه

وتعالى حينما ذكر في كتابه الكريم أنه أنجز صنع الكون وخلقه في ستة أيام ثم استوى على العرش : ﴿ إِن رِبِكُمِ اللهِ الذِي خلق السموات والأرض في ستة أيامٍ ثم استوى على العرش ... ﴾(٢٢)

يجب أن نفهم من هذا أن هذا الخلق العظيم ينطبوى فى كلياته وجزئياته على النظام والترتيب الدقيق كما ذكرنا مادام الخلق بالحق.. أى على أسس منطقية وعقلية ورياضية .. وأنه لذلك يقوم على أساس قانون العلية .. يقول تعالى : ﴿ أُولَمُ يَتفكروا في أنفسهم . ماخلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأحل مسمى (٤٤)

وإذا كان بعض القدرية يرون أن في القول بالأسباب نوعاً من الشرك مع الله تعالى .. فإن العكس من ذلك هو الصحيح.. لأن القول بالأسباب التي ترجع في نهاية أمرها إلى مسبب الأسباب وخالقها وهو الله.. هذا القول إنما يؤكد عظمة الله في خلقه .. وهو أمر لا يحتاج إلى برهان أكثر من الكشف عن عقلانية هذا النظام الإلهي .. وهذه مسلمة أساسية في العلم فلولا إيماننا بأن هناك وجوداً في الحارج له نظام منطقي أى قائم على ارتباط العلة بالمعلول .. ويمكن للعقل الإنساني الكشف عن هذا النظام بوسائله العلمية والمنطقية . ومن ثم يمكن أن يدرك بعض مظاهر الحكمة الإلهية المتجلية في الخلق لما استطاع العلم الإنساني أن يتقدم خطوة في أى اتجاه.. إذ أن هذه المسلمة الأساسية للإستقراء هي التي تحفظ بصيرتنا العلمية .. وإلا كان العقل الإنساني في حانب.. والوجود في حانب آخر بحيث يتعذر حدوث أى التقاء أو تطابق بينهما.. ولو كان الأمر على هذا النحو لما استطاع الإنسان أن يعبش أو يتقدم.. وحتى في ظل إيمانه بالأساطير في العصور البدائية كما يقول الغربيون، إذ أن هذه الأساطير عندهم هي من وسائل التفسير البدائية كما يقول الغربيون،

الذاتي من الانسان تجاه ظواهر الكون فهي إذن نوع من المسببات التي تفتقر إلى المنطق واليقين العقلي .

وهكذا نجد كيف أن هذه المسلمة الأساسية قد نجحت في إقامة ربط وثيق بين العلم الإنساني واستمداده من العلم الإلهي .. والتي تعبر عنها الآية الكريمة في وضوح بين حيث يقول سبحانه وتعالى : ﴿ .. واتقوا الله ويعلمكم الله .. ﴾ (63) فالعلم الإنساني إذن مرتبط بالعم الإلهي كما سبق أن ذكرنا .

ليس هناك شك إذن في أن العلم القائم على الإيمان . والمرتبط بالدين إنما يحمى العقل من الوقوع في السفسطة.. وفي مغبة الانفصام بين العقل الإنساني والوجود الكوني ينتج عنه ضياع الإنسان .. وبطلان معنى الاستخلاف في الأرض.

وهكذا نجد أيضا أن الإيمان با لله بالطريقة المثالية التي نجدها في الإسلام إنما يكشف لنا عن إدراك تام وترسيخ أساسي لفكرة الحتمية في الطبيعة والتي تنبع من معقولية الطبيعة التي أشرنا إليها.. ونجد على العكس من ذلك \_ كما ذكرنا في الفصل الأول \_ أن العلم الغربي يسير بخطي واسعة نحو الإحتمال .. ولكن العلم الإسلامي في الوقت الذي لاينكر فيه الإحتمال ، إلا أنه يعتبره موقفاً تتكشف معالمه باستمرار كلما تقدم البحث العلمي .

وإذا كان العالم الغربي قد استند في كثير من الأحوال إلى مبدأ الاحتمال في أبحاثه .. (٤٦٠) ولم يؤمن بوجود حتمية في الطبيعة .. كما لم يؤمن بوجود معقولية فيها .. خلقها الله على أكمل ترتيب .. فإننا نجد أن العالِم الإسلامي يتميز بأنه يؤمن مقدما ومن وراء تسليمه المؤقت بنظرية الاحتمال يؤمن بأن الوجود كله قائم على الحق.. أي قائم على كمال الترتيب ودقة النظام.. وانه لايمكن أن تشذ ظاهرة واحدة عن هذه المقولة (أي مقولة الحتمية في الطبيعة).

وهذا الإيمان بالحتمية والمعقولية كفيل بأن يحفظ على العالم قوة مسيرته العلمية .. ومضاء بحثه العلمى في أحلك مراحل البحث.. فلا يركن إلى اليأس بل يجعله يصبر على البحث لأنه مؤمن بأنه مادام يستخدم الأساليب العلمية بالحق فإنه سيكشف عن الحق في الإنسان أو في الطبيعة .. وليس لدى العالم الحديث العلماني أي قدر من هذا الشعور مهما قيل بأنه يصبر ... وأن من مميزات البحث العلمي الدأب والصبر .. فقد تتراكم أمامه العوائق والعقبات فينقطع عن الاستمرار لأنه ليست له هداية من الله تهديه سواء السبيل .. وتوجهه إلى أن يقبس من نور الحقيقة العالمية في هذا الكون المنظم العظيم الذي أبدع الله

#### ٦ ــ معقولية الطبيعة والفروض العلمية:

ولقد كان العلماء في بداية العصر الحديث يؤمنون بالفروض العلمية المثمرة التي تقوم على خيال العالم .. وهي بالفعل نوع من الاستمرار لحصيلة الغالم التاريخية ...ولهذا فهي توضع موضع الاختبار على ما سنرى في دراستنا للمناهج العلمية لكي نصل بعد تحقيقها سلباً وإيجاباً إلى ما كنا نسميه بالقانون العلمي .. هذا القانون الذي الذي أبطلت الوضعية المنطقية فاعليته على ماسنرى .. وكذلك فإن نظرية الفروض العلمية المثمرة قد أغفلت أيضاً في متاهة الوضعية .. ولو أن بعض العلماء قد عادوا إلى الفروض مؤخرا .

وإذا كان هذا هو حال العلم الغربي.. فإننا نجد أن الفروض أمر توفر له النظرة الإسلامية كل قبول وترحاب.. لأن الفرض هنا هو عبارة عن استقرار مبدئي عقلي لحقيقة الأمور قبل إقامة التحارب.. ونحسن في ظل نظام الحتمية ومعقولية الطبيعة قد نستشف منها الفروض التي ترتبط منطقياً بما سبقها من حصيلة العلم التاريخية .

وهنا في نطاق النظرة الإسلامية تكون الفروض مسلماً بها .. وذات أثر في التقدم العلمي بعد أن توضع التجربة والبرهان.. ولاشك أن هذه ثمرة من ثمرات العلم الإسلامي القائم على التسليم بمبدأ العضوية المتساندة لخلق العالم وتزامنه .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى المنهج العلمى الحديث فيما يربو على ست وستين آية يقرن فيها الحق تعالى بين السمع والبصر، فكأن القرآن الكريم بذلك قد أشار إلى التجربة العلمية والملاحظة والمشاهدة، وكلها أمور تقوم على الحس والمحسوس، وهذه هي دعامة المنهج العلمي الحديث، وكأن القدماء يعولون على العقل أولا، ويهملون المحسوسات، ولكن القرآن يدعم توجيه النظر إلى مذهب مختلف يتسم بالواقعية من حيث يبدأ النظر بالتجربة المسموعة وهي أولى متافذ العلم بالمحسوس قبل أن يعاين البصر أمر هذا المحسوس، وقد قرن الله سبحانه وتعالى بداية اطلاع الإنسان على المعرفة الخارجية بآداتين حسيتين ظاهريتين هما السمع والبصر حيث تقع عليهما المسئولية الأولى في نقل مادة المعرفة الخارجية ، ثم تأتى بعد ذلك القوى الداخلية من عقل أو إلهام أو قلب.

وهكذا نجد أن لاتعارض بين القرآن ومنطق المنهج العلمى الصحيح، ومع دليل الآثار في إثبات وجود الله الذي ينبغى تقديمه على الدليل الأنطولوجي، على غير ما يرى كل من القديس أوغسطين، والقديس أنسلم وديكارت وابن سينا وغيرهم، فمسئولية القلب والعقل في المعرفة تأتى في الدرجة الثانية بعد مسئولية الحواس. إذ الحواس هي الركائز الأولى للمعرفة، ويأتى العقل بعد ذلك ليقوم بعمليات الموازنة والتحليل والكشف عن العلل والأسباب والقوانين. وهكذا لا يمكننا الكشف عن قوانين سير الواقع، إلا إذا احتككنا بهذا الواقع

وبظواهره وعانينا التجارب والملاحظة ــ لهذه الظواهـر فـى واقعـه الحـى.. وقـد ذكرنا أن هذا الأسلوب هو عكس سير الخط والمنهج العلمي عند القدماء.

ولابد أن نشير هنا إلى تفسير جديد لذكر الله عز وجل عن الخلق بالحق، إذ أنه خلق عضوى يقوم على تخطيط محكم متكامل على الرغم من خلقه فى ستة أيام.. ونحن نعلم أن اليوم عند الله سبحانه وتعالى يرد فى القرآن الكرين بأعداد مختلفه فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى : ﴿... وإن يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون وكذلك هناك يوم آخر مقداره خمسون ألف سنة مما نعرفه لقوله تعالى ﴿ .. فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾ (١٩٤) وقد ورد أيضاً فى موضع آخر تحديد هذه الأيام بأيام الأسبوع المعهودة، فلعل هذه مقاييس نسبية يبين بها الحق تعالى مقدار علمه وعظمته اللانهائية، و لم يكن من العسير عليه عز وحل أن يخلق العالم دفعة واحدة فى غاية الكمال ودقة النظام بل إن النص القرآنى أراد أن يعطى للبشر مفهوماً زمانيا يتفق مع عقليتهم المنطقية وينسجم مع قوله تعالى ﴿... مًّا ترى فى خلق الرحمن من تفاوت من .. ﴾ (١٤١)

وإذن فهذا الكون هو الحيوان الكبير كما يسميه الفلاسفة أى أنه وجود عضوى متكامل نستطيع أن نحدسه فى نظرة شمولية عقلية واحدة، وكل شئ فيه بحساب ، وقد حاء فى الذكر الحكيم ﴿لا الشمس ينبغى لها أن تُدرك القمر ولا الليل سابق النهار. وكل فى فلك يسبحون (٥٠٠)

وهذا يعنى أن هناك ميزاناً دقيقاً فى الكون نفسه لايسمح بالاحتمال بل بالدقة المطلقة للكون الشامل، أما الاحتمال ــ كما سنرى فيما بعد ـ فهو ينصب على أساليب البحث ، وليس على موضوعاته، أى الكون العظيم .

ومع هذه الأفكار المطلقة عن كمال الخلق في الكون تبطل أكثر الأفكار الجيولوجية المختلفة الجيولوجية المختلفة التي ترك أمرها للصدفة البحتة، ولعوامل التغير الطبيعية بدون تدخل الله في فعل هذا الكون العظيم وتطوره.

#### ثانيا: العلم عند الغزالي

لما كان المسلمون قد خاضوا في سمائر ميادين البحث العلمي سواء مما يتعلق منها بالعقائد أو بالفروع أو بعلوم التسخير أو بالفنون المختلفة التي برع فيها نظار العلم وأهل الفنون والصناعات التي عرفت وزاعت في عصور الإسلام الزاهرة.. لهذا فإنه قد تكونت عند مفكري الإسلام حصيلة منهجية كبيرة عن مفاهيم كبيرة عن مفاهيم العلوم المختلفة ومناهجها.. وقد سبقت الإشارة إلى قسم من هذه النظرة التي تنصب على تناول موضوع العلم في ذاتمه وهي الخاصة بتصنيفات العلوم عند المسلمين .. وسنحاول في هـذه الفقرة أن نستكمل ما بدأنا به الكلام عن حقيقة العلم وأقسامه والاسيما عند الغزالى. ذلك لأن الغزالي في "إحيائه" قد جمع معظم ما قيل من آراء حول العلم ومنهجه إلى عصره .. وقد خصص حزءاً من "إحياء علوم الدين للكلام عن العلم وأقسامه وفضائلة .. فضلاً عن اقتناع المسلمين بآرائيه سواء في العلم أو في التربية .. هذا بالإضافة إلى أن منهجه في العلم يُعد المقدمة أو المدخل الذي لاغني عنه في دراسة العلوم وجملة الصنائع في الإسلام سواء كانت دينية أو غير دينية إلى نهاية عصره . وهــذا هـو السبب الـذي من أجله أفردنا هـذا الجـزء المستقل من البحث لتناول موضوع العلم وتصنيفاتيه وتعريفاتيه ومناهجه عنيد الغزالي بصفة خاصة .

وقبل أن نخوض في تعريفات الغزالي للعلم وهي كما ذكرنا تعبر عن آراء معظم علماء المسلمين في هذا المجال ينبغي أن نشير في بداية الأمر إلى أن للغزالي في العلم منهجين وليس منهجاً واحداً محملوداً كما قد يستزاء لأذهان بعض مؤرخي مذهبه.

أما المنهج الأول فهو يذهب فيه إلى القول بسأن العلم ينصب على ظاهر الأشياء ويبدأ بالمحسوس عن طريق التجربة والاستقراء. ثم تخضع حصيلة هذه التجربة لاستنباط العقل فتنشأ المعارف والبراهين على صحة الأقوال والقضايا.

ويبقى المنهج الثانى وهو طريق العلم الباطن. أى طريق الصوفية الذى يتلقى فيه الصوفية العلم عن طريق الذوق أو الإلهام الباطنى أو التنوير. وإذا كان الغزالى قد أشار إلى هذين النوعين من العلم فى إحياء علوم الدين أى إلى علم الظاهر وعلم الباطن (١٥) "أى علوم التصوف إلا أنه خصص كتابه "المنقذ من الضلال" لكى يمضى فيه بتجربة علم الباطن .. فلم يلبث أن انخرط فى سلك الصوفية وهجر تدريس العلوم الشرعية وغيرها فى المدرسة النظامية وبدأت لديه مسيرة الشك.. فشك فى حاكم الحس.. وانتقل إلى حاكم العقل لكى يستبعده أيضيا وانتهى إلى مثل ما انتهى إليه ديكارت فيما بعده من أنه ربما كان هناك اليقين العقلى وإلى أكثر العلوم يقيناً، لهذا فقد تناول بالهدم العلوم المتعارفة فى عصره وانتقد موضوعاتها وشك فى حدواها.. ولاح له أنه قد فشل فى بلوغ مرتبة اليقين المعرفى بالنسبة لعلوم عصره ولمدارج المعرفة وأدواتها المعروفة، غير مرتبة اليقين المعرفى بالنسبة لعلوم عصره ولمدارج المعرفة وأدواتها المعروفة، غير الحدس والإلهام.. ومن ثم فقد تفرد لديه العلم الباطن على أنه العلم الوحيد الذي ينبغى على المسلمين والصوفية منهم بوجه خاص ومريديهم أن يطلبوه.

ولكن موقف الغزالى هذا من العلم كما سبق أن ذكرنا كان موقفاً متعثراً وحزئياً .. لأنه قد آمن فيه بالعلم الباطن وحده .. وهذا نسق خاص من أنساق العلم يختص به أهل العرفان من الصوفية وأصحاب الطرق. ويبقى كما قلنا موقف الغزالى من العلم كما عرضه في إحياء علوم الدين .. ويُعتبر ما فيه من آراء معبراً عن علوم الظاهر سواء في مجال الشريعة أو في غيرها من غير علوم الحقيقة .

فما معنى العلم عند الغزالي وعند المسلمين بصفة عامة ؟

يقول الغزالى فى كتاب العلم.. (٢٥) وهو من جملة أجزاء الإحياء .. بأن العلم هو الغاية التى ينبغى الكشف عنها أولاً .. سواء كان هذا العلم موجها للعبادة أم لشئون الدنيا.. وكذلك أيضاً لكى يميز بين العلم النافع المندوب إليه، وبين العلم الضار الذى استعاذ منه النبى في الحديث الشريف :" اللهم نعوذ بك من علم لاينتفع به "(٢٥).

وأخيراً فان الهدف الأول للغزالى هو معرفة العلموم الدينية والشرعية.. إلا أنه كأهل عصره ممن هم على شاكلته يطلبون الحقيقة لذاتها.. "ولاينخدعون بلامع السراب.. ولايكتفون من العلم بالقشر دون اللباب".

# مفهوم العلم في الإحياء:

ونحد الغزالى يربط بين تقسيمه للإحيساء إلى أربعة أقسام هى : العبادات والمعادات والمهلكات والمنجميات .. وبين تقسيم العلم إلى علم للمكاشفة وعلم للمعاملة .. ولما كان العلم الأول لايتم إلا بالرموز والإيجاء.. ومسن ثم لاسبيل إلى تحريره في الكتب لأن أحداً من الأنبياء أو الأولياء لم يتحدث فيه و لم يسجل عليه فيه ما يمكن أن ينقل إلينا عن طريق النظم والتاليف، إذ كل ما نطقوا به

يُعد من الشوارد المنبوذة واللمحات الغامضة .. لهذا بقى علم المعاملة .. وهو الذي يمكن في مجاله التحرير والتدوين .. وهو المدار الذي يقوم عليه كتاب "الإحياء". وهذا العلم عند الغزالي ليس علماً نظرياً بحتاً إذ أن علم المعاملة بحسب رأى أهل العلم هو ما يطلب معه العمل به .

وينقسم علم المعاملة إلى ظاهر وباطن .. (ئه) ويتعلق الظاهر من هذا العلم بأعمال الجوارح أى الحواس.. على حسب ماجاء في ربع العادات.. وكذلك يدخل في علم الظاهر ما يتعلق بأحوال المسلم وهو ما تناوله أيضاً بالبحث في هذا الجزء من الإحياء ..

تبقى علوم الباطن وهى علوم تتعلق بأحوال القلب وأحداق النفس. والغزالى كما ذكرنا يفرد لها حيزاً كبيراً فى الإحياء ويجعلها إلى حوار علوم الظاهر.. وبينما يقبل الاثنين معا أى علوم الظاهر وعلوم الباطن فى الإحياء ، بحده يرفض تماما علوم الظاهر ويشكك فيها حتى فى الرياضيات فى كتاب "المنقذ" ويكتفى بعلم الباطن وحده الذى هو منهج المعرفة الصوفية وصولاً إلى الله ين وتلمساً للطريق إلى الله .

ي وتنقسم علوم الباطن إلى أحوال وأخلاق مذمومة أثبتها في ربع المهلكات.. وأحوال وأخلاق محمودة هي موضوع ربع المنجيات.. وهذه العلوم يستفيد منها الإنسان في سلوكه الدنيوى والأخروى حيث هي سبيل النجاة في الآخرة .

اما عن العلم وفضله ورفعة أهل العلم والتعلم فإن الغزالي يورد شواهد كثيرة من العقل والنقسل على بيان فضل العلم وأهله ومنها آيات قرآنية .. وأحاديث نبوية.. وأهم هذه الأحاديث هو الذي يقول فيه الرسول الكريم على: (العلماء ورثة الأنبياء).. (٥٠٠ ذلك أن مرتبة العلم ترقى في الشرف على مرتبة السلمادة .. ولايرقى فوقها إلا النبوة .

ويورد الغزالى بعض الشواهد العقلية التي تؤكد على أن العلم فضيلة في ذاته وأنه أصل السعادة في الدنيا وفي الآخرة.. لدرجة أن أغبياء النزك وأجلاف العرب طباعهم مجبولة على توقير شيوخهم .. لاختصاص هؤلاء بمزيد من العلم مستفاد من التجربة .(٢٥)

ويذكر الغزالى أنه لما كان العلم ينطوى فى ذاته على أرفع معانى الشرف والفضيلة، لهذا تنافست الفرق وأصحاب النظر فى نسبة العلم إليهم دون غيرهم. فالمتكلمون يرون أن العلم فى مضمونه الحقيقى هو علم الكلام الذى اشتهروا به.. بينما يتصدى لهم الفقهاء فيؤثرون أن يكون علم الفقه هو العلم ألأوحد الجامع لبيان فضل العلم وأهله .. وعلى هذا النحو يمضى أهل الحديث فيرون أن علم الحديث هو أول العلوم وأفضلها .. وكذلك يرى المفسرون لآيات الذكر أن علم تفسير القرآن هو العلم الأسمى .

ويستمر الغزال في معالجة موضوع المنافسة بين أهل العلم وأصحاب الفرق من حيث تمسك كل منهم بأنه هو صاحب العلم الأسمى فيقول إن المقصود بالعلم هو ذلك العلم بالأصول الخمسة الواجبة على كل مسلم (الشهادة ـ الصلاة ـ الصوم ـ الزكاة ـ الحج) وهي أركان الإسلام التي يجب أن يسبق العلم بها كل العلوم . . ثم ينبغي على كل مسلم بعد الإيمان بها العلم بكيفية العمل ابتداء منها والالتزام بها .

وهذا العلم الذي هو متواتر الوجوب على كل المسلمين .. هو المشار إليه في الحديث النبوى الشريف: "طلب العلم فريضة على كل مسلم". (٥٧)

وإذا كان الغزالى قد قصر العلم الواجب على المسلمين اتباعه بعلوم العقيدة فحسب.. إلا أن هناك أموراً نص عليها القرآن وهى تؤلف فيما بينها الشواهد والأدلمة على إثبات وجود الله وترسيخ قدرة الخالق وعظيم مخلوقاته في نفوسنا.. وهى تستند إلى هذه الأوامر التى يدعونا الله فيها إلى التفكير فى خلقه والتأمل فى كونه العظيم.. يقول تعالى : المائذى خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير (١٥٥). وهذه الآيات تدفعنا إلى مزيد من النظر والعلم لمعرفة حقائق الكون وعجائب الفلك، وأسوار الطبيعة، وظواهرها . وكل هذه أمور تدخل فى نطاق علوم التسيير التى هى على حد وصف الغزالي لاتكون علوماً منبثقة عن صلب العقائد الخمس.. ومع هذا فإن جملة من بين أهل النظر يرون أنه يجب طلب هذه العلوم التى تنير عقولنا بالكشف عن مخلوقات الله وخلقه العظيم بوصفها من فروض الكفاية فهذه علوم يطالب المسلم بها لمساندة إيمانه القوى بما يتكشف له كل يوم من حقائق الصنع الإلهى فى إبداع الكون .

ولعل طلب العلم في الأثر المشهور (أطلبوا العلم ولو في الصين) (٢٥٠) لايقتصد به طلب العلوم الدينية فحسب، بل المطلوب من هذا هـو الأمر بطلب مطلق العلم.. أي العلم بحقائق الكون في أبعد آفاق المعمور .. حتى ولو كان في الصين . وهذا يتفق مع حث الإسلام على العلم وطلب الاستزادة منه .

فكان المسلمين الأوائل قبل الغزالى قد فطنوا إلى أن ثمة علوماً من علوم الأوائل غير علوم العقيدة ينبغى توجيه النظر إليها تمسكاً برفعة وسمو العلم المنصب على حقائق الكون ومظاهره .

ويقسم الغزالى العلوم عدة تقسيمات فى الإحياء فيقـول إن العلـوم تنقسـم إلى علوم شرعية وأخرى دنيوية ... ولكل قسم منهما قسمان: علوم محمودة .. وأخرى غير محمودة .

أما العلوم الشرعية فإن مصدرها الوحى والنبوة وتعتبر كلها علوماً محمودة وقد يلتبس بها ما يظن أنها شرعية فتكون في هذه الحالة علوما مذمومة .

وتنقسم العلوم الشرعية المحمودة إلى أربعة أقسام :(٦٠)

الأصول: وهي الكتاب والسنة والإجماع من حيث أنه يدل على السنة .
 وأقوال الصحابة كشهود على الوحى والتنزيل .

٢ ــ الفروع: وهي ما يفهم من معاني الأصول السابقة عن طريق العقل
 و تكون على ضربين:

(أ ) فقه : وهو ما ورد بكتب الفقهاء أو كما يطلق عليهم علماء الدنيا .

(ب) علم أحوال القلوب: وهو علم التصوف.

٣ - أما المقدمات التي لاغنى عنها لهذه العلوم سواء كانت أصولاً أو فروعاً .. فهي بمثابة الآلات التي تعين على الفهم كاللغة والنحو والكتابة. والغزالى يورد هذه العلوم في نطاق علوم الشرع رغم أنها ليست علوما شرعية في ذاتها .. إلا أنه يجب الخوض فيها حين الكلام عن الشرع وإثباته وفهمه وتدوينه.

خارج الحروف وما يتعلق بمعانى
 الأصول كعلم التفسير وعلم أصول الفقه والعلم بالرحسال وأسمائهم

وانسابهم وأسماء الصحابة وصفاتهم. ويلاحظ أن الغزالى لم يذكر علم المنطق كأداة من الأدوات الضرورية في الفهم كاللغة والنحو . وكذلك لم يتكلم عن الاجتهاد بالرأى أو القياس في الفروع وربما أرجع النظر في القياس إلى علم أصول الفقه .

أما العلوم الغير شرعية .. فمنها علوم محمودة ترتبط بأمور الدنيا وأحوالها مثل الطب والحساب وأصول الفلاحة والحياكة والسياسة.. الخ ومنها علوم مذمومة كالسحر والطلسمات والشعوذة.. ومنها ما هو مباح كالأشعار وتواريخ الأخبار .. أى الشعر وعلم التاريخ بصفة عامة.

وإذا كان الغزالى لم يذكر علم الكلام والفلسفة ضمن العلوم السابقة فذلك لأن ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة النافعة موجود فى القرآن الكريم ، وما خرج عن ذلك فهو محاولة مذمومة ، ويعتبر من البدع .. لكن يستدرك الغزالى قائلاً إنه حينما ظهرت البدع فى الإسلام، أصبح علم الكلام المدافع عن العقيدة من العلوم المأذونة أى من تلك العلوم المفروضة فرض كفاية. أما الفلسفة فهى فى نظر الغزالى ليست علماً بذاتها.. وهى تشتمل على أربعة أحزاء:

أولها : الهندسة والحساب وهما من العلوم المباحة .

وثانيها: المنطق الذي يبحث عن الدليل وشروطه والحد وشروطه وهذان مبحثان يدخلان في علم الكلام .

وثالثها: الإلهيات: وهي البحث عن ذات الله تعالى وصفاته، ويدخل هذا المبحث أيضاً في علم الكلام ولم ينفرد فيه الفلاسفة بنمط مستقل من العلم، ويرى الغزالى أن بعض الفلاسفة قد انفرد فيه بمذاهب بعضها كفر

وبعضها بدعة وقد فصل القول في هذه المسائل في كتابه تهافت الفلاسفة .

ورابعها: الطبيعيات: ويرى الغزالي أن بعض ما ورد في الطبيعيات عند الفلاسفة مخالف للشرع لأنه ينكر الحدوث ويقول بقدم العالم والحركة.

وعلى هذا النحو يذهب الغزالى إلى أن العلم الطبيعى لايعتبر علما يندرج في أقسام العلوم المقبولة ، وأما البعض الآخر من الطبيعيات فهى عبارة عن بحث في صفات الأحسام وخواصها وهذا من العلوم المباحة، ومن ثم فإنه بعد هذا الحذف من موضوعات الفلسفة المعروفة لن يبق لها أى موضوع تبحث فيه ولذلك قال الغزالى بإبطال الفلسفة وفساد منتحليها .

ومن ناحية أخرى يربط الغزالى بحاحة المحتمع إليه، وعلى هذا النحو يرى أن لكل علم حدا إذا بلغه وأوفى حاجة المحتمع فيه يكون قد وصل بهذا إلى حد الكفاية الشرعية، أما التعمق فى البحث والنظر فى بعض العلوم كالطب والحساب فهو من باب الفضيلة بينما يكون البحث فى علوم أحرى أمراً مذموماً مثل علوم السحر والعرافة ، وغيرها وبذلك لايذم العلم أو يمدح فى ذاته بل يأتى الذم والمدح من حيث مدى تناول أهل العصر له وحاجتهم إليه وكيفية ذلك التناول، أى من خلال طريق البحث فيه فإذا وحد العلم من أحل الإضرار بالإنسان أصبح مذموما أما إذا كان من أجل منفعته فإنه يكون محموداً.

وهكذا حعل الغزالى التبحر في بعض العلوم العملية النافعة كالطب والحساب من باب الفضيلة وهو أمر يقوم عليه رقى المجتمعات وسعادة البشر، بحيث يرتبط تقدم البشرية دائما بوحود بعض العلماء الأفذاذ الذين أثروا المباحث العلمية ووصلوا إلى اكتشافات علمية لامعة في أحد فروع العلم التي أشرنا إليها . وقد نبه القرآ الكريم على ذلك في قوله تعالى هويا معشر الجن

والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض ، فانفذوا لاتنفذون إلا بسلطان ((11) ويتضح إذن أن الاتجاه الغالب في توصيف العلم عند الغزالي هو أقرب إلى ربطه بالعمل فلم يترك أي أثر يشير إلى أهمية ارتباط العمل بالعلم إلا وأورده وهو يستند في ذلك إلى قول رسول الله على "لايكون المرء عالماً، حتى يكون بعلمه عاملاً "(۱۲).

وكذلك ما روى عن عائشة رضى الله عنها حين قالت كان رسول الله عنها الله عنها حين قالت كان رسول الله على الله عدائنا ونحدثه، فإذا حضرت الصلاة فكأنه لم يعرفنا و لم نعرفه " ويشير هذا الحديث الأخير إلى مقدار انهماكه عليه الصلاة والسلام في العمل بأركان الإسلام.

وإذا كان الفقهاء قد اهتموا بربط علوم الشريعة بالعمل كشواهد وأمثلة على القواعد الشرعية ، فإننا نجد أيضا الصوفية يتمسكون بربط النظر بالعمل في علوم السلوك الروحي عندهم.(٦٢)

وهكذا نرى أن نظرة الغزالي إلى العلم تخضع في مضمونها لمتطلبات العلوم الشرعية ، لأن علماء المسلمين بصفة عامة لايقبلون أي علم لايكون وراءه عمل فالعلم النظري وحده لايستحق أن تكون له صفة العلم، إذ العلم الكامل هو المرتبط بالمنفعة وبالعمل أي بالسلوك ، وهذا الاتجاه في فهم العلم يتفق مع ماورد في القرآن من تصوير للعلوم الدخيلة مثل الفلك والحساب ويقول القرآن مؤيسالونك عن الأهلة ، قُل هي مواقيت للناس والحج في (١٤) وهذه ليست إجابة علمية شافية تفصح عن دراسة علمية للسماء وأفلاكها ونجومها بقدر ما هي إحابة جزئية تعرف الأهلة بوظائفها التي مي بينها الاستفادة منها في مواقيت القيلاة والحج والصوم . . الخ .

وهكذا فإن هذه المعرفة لايمكن أن تكون معرفة كلية شاملة بل هي معرفة نفعية وفرق ما بين العلم النظرى الخالص والعلم العملى القائم على المنفعة . ويخطئ من يظن أن القرآن الكريم قد أوحى به لكى يكون دستورا شاملاً للعلم وللعلماء، إذ أن الله سبحانه وتعالى الذى سن صفاته العلم المحيط إذا أراد أن يخرج للناس سفراً في العلم الكامل بالكون فإنه سيكون كتاباً كاملاً توضع فيه جميع التساؤلات عن العلم موضع التنفيذ بحيث يكف العقل بعد ذلك عن الكشف والإبداع والتقدم في بحال العلم ولكن الله سبحانه وتعالى استخلف الإنسان على الأرض لكى ينظر ويتأمل ويعمل ويكشف بالتدريج موضع أقدامه فتكون لديه بإلهام إلهي حصيلة علم متدرج يرتبط بقدراته التاريخية وبفهمه المتطور عبر الزمان، ولهذا حاءت الآيات المتشابهة التي قد يعجز الإنسان في عصور تالية حسب تقدم العلم والحضارة ويبقي القرآن كنصوص إلهية تحفزنا على مزيد من النظر والتقدم في محال الكشف، وفي طريق العلم ، ولهذا فقد على مزيد من النظر والتقدم في مجال الكشف، وفي طريق العلم ، ولهذا فقد بقدر ما هي أيات توقظ النفس وتحفزها على الزيد من التأمل .

# آداب المتعلم والمعلم :

بقى أن نشير الى باب هام من أبواب العلم عند الغزالى وهـو أكثر اتصالاً بعلوم التربية منه بالعلم ومناهج البحث فيه، ويعتبر ما أورده الغزالى بهذا الصـدد دستوراً صالحـاً لأن يكون ميشاق شرف للمتعلمين والمعلمين في كل زمان ومكان وخاصة في البلاد الإسلامية فلقد أورد الغزالى عشر جمل حاصة بالمتعلم وآدابه على النحو التالى: (٢٥)

## أ\_ آداب المتعلم:

- ١ ــ الوظيفة الأولى: للمتعلم تقديم طهارة النفس على رذائل الأخلاق ومذموم
   الأوصاف، إذ العلم عبادة القلب وصلاة السر وقربة الباطن إلى الله تعالى.
- ٢ ــ الوظيفة الثانية: أن يُقلل المتعلم من علائقه الدنيوية ، ذلك أن العلائق شاغلة وصارفة له عن العلم، لأنه إذا توزعت الفكرة قصرت عن درك الحقائق، وقد قال الله تعالى ﴿ ما جعل الله لرحل من قلين في جوفه ﴾. (١٦)
- ٣ ـ الوظيفة الثالثة: ألا يتكبر المتعلم ولا يتأبى على المعلم، بل يلقى إليه زمام أمره بالكلية ويذعن لنصيحته إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق، وقد قال علم اليس من أخلاق المؤمن الملق إلا في طلب العلم ((٢٧) وكذلك فإن العلم لاينال إلا بالتواضع وإلقاء السمع، يقول الله تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ((١٨) وكذلك فمن الآداب الواحب اتباعها بين المعلم والمتعلم ما ورد في قصة الخضر وموسى عليهما السلام، إذ شرط عليه الخضر السكوت والتسليم حتى يعلم منه أمراً حديداً فقال الخضر: ((و.فإن اتبعتني فلا تسالني عن شيم حتى أحدث لك منه ذكراً ((١٩))
- غ ـ الوظيفة الرابعة: ضرورة عدم الخوض في العلم في مبدأ الأمر في مسائل الخلاف بين الناس أي اختلاف الآراء في موضوع العلم سواء كان ذلك في علوم الدنيا أو علوم الآخرة، ومعنى هذا أن المعلم ينبغي عليه في بداية خوضه في علم ما أن يشرح للمتعلم أولاً الأصول والمبادئ العامة المتفق عليها في هذا العلم ثم يدرج ـ بعد أن يستقر العلم بمقدماته في ذهن

المتعلم \_ إلى أوجه الاتفاق والاختلاف بين الناس في مسائلة ذلك أنه إذا بدئ بالخلافيات، فإن ذلك يدهش عقل الطالب ويحير ذهنه ويفتر رأيه وييئسه عن الإدراك والإطلاع وهذا طريق مذموم في العلم، وحثى إذا كان للمعلم رأى أو مذهب خاص في العلم فعليه \_ أى المعلم \_ أن يرجئ القول فيه إلى أن ترسخ في ذهن المتعلمين مبادئ هذا العلم المتفق عليها أولا حتى ولو خالفت مذهبه .

ه ـ الوظيفة الخامسة: ألايدع طالب العلم فنا من العلوم المحمودة ولانوعا من أنواعه، إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على مقصده وغايته. ثم إن ساعده العمر طلب التبحر فيه، وإلا اشتغل بالأهم منه واستوفاه و تطرف من البقية أى أخذ من كل علم طرفاً منه، فإن العلوم على حد قول الغزالي متعاونه و بعضها مرتبط ببعض، وهذه نظرة شمولية للعلم، ويذهب الغزالي إلى أن الناس أعداء ما جهلوا، ولهذا فلابد من أن يتزود المتعلم بأكبر قدر من العلوم المباحة.

آ - الوظيفة السادسة: وهذه الوظيفة مرتبطة بسابقتها ، فيرى الغزالى أنه على المتعلم ألا يخوض في فن من فنون العلم دفعة واحدة، بـل يراعى الـترتيب ويبدأ بالأهم، فإن العصر إذا كان لايتسع لجميع العلوم غالباً فالحزم أن يأخذ من كل شئ أحسنه .. فينصرف بصفة خاصة إلى استكمال أشرف العلوم وهو علم الآخره ويعنى به علم المعاملة والمكاشفة فغاية المعاملة المكاشفة وغاية المكاشفة معرفة الله تعالى، وهو في نهاية الأمر يقين وهو ثمرة نور يقذفه الله تعالى في قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه، وعلى الجملة فإن أشرف العلوم وغايتها الخوف من الله عز وجل ، وهو بحر لايـدرك منتهى غوره، وأقصى درجات البشر فيه رتبة الأنبياء ثم الأولياء .

٧ ــ الوظيفة السابعة : على المتعلم ألا يخوض فى فن حتى يستوفى الفن الذى قبله، ذلك أن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى البعض الآخر، والموفق من راعى ذلك الــ رتيب والتدريج قال الله تعالى ﴿ الذين أتيناهم الكتاب يتلونه حــق تلاوته ﴾ (٧٠) أى لايجاوزون فنا حتى يحكموه علما وعملا.

وهذه الوظيفة للعلم إنما يقصد بها الغزالى ما نسميه بتصنيف العلوم، أى يجب أن نضع منهجاً لتصنيف العلوم، يبين مدى ارتباط بعضها بالبعض الآخر والعلاقات الحالة فيما بينها على ضوء أساس التصنيف الذى تـترتب وفقاً له كما سبقت الإشارة في كلامنا عن تصنيف العلوم بعامه .

٨ - الوظيفة الثامنة: أن يعرف المتعلم السبب الذي به يدرك أشرف العلوم وأن ذلك يراد به شيئان أحدهما شرف الشمرة، والآخر وثاقة الدليل وقوته وذلك مثل علم الدين وعلم الطب، فثمرة العلم الأول هي الحياة الأبدية ، وتحرة الآخر هي الحياة الفانية، فيكون علىم الدين إذن أشرف من علم الطب، وكذلك مثل علم الحساب وعلم النجوم، فإن علم الحساب أشرف من علم النجوم لوثاقة أدلته وقوتها، وأما نسبة الحساب إلى الطب فإنها تشير إلى أن الطب أشرف من الحساب باعتبار ثمرته، والحساب أشرف من الطب باعتبار أدلته ، ولما كانت ملاحظة الثمرة أولى ، لذلك كان الطب أشرف من الحساب من حيث الثمرة، وإن كان أكثره بالتحمين ، وهكذا يتبين لنا أن أشرف العلوم العلم بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله والعلم بالطريق الموصل إلى هذه العلوم فعلى المتعلم إذن ألا يرغب إلا فيه ، بالطريق الموصل إلى هذه العلوم فعلى المتعلم إذن ألا يرغب إلا فيه ، ولا يحرص إلا عليه .

• ١- الوظيفة العاشرة: أن يعلم المتعلم نسبة العلوم إلى المقصد كما يؤثر الرفيع القريب على البعيد والمهم، والمهم على غيره، ومعنى المهم ما يهمك ولا يهمك إلا شأنك في الدنيا والآخرة، فإذا لم يمكنك الجمع بين ملاذ الدنيا ونعيم الآخرة، كما نطق به القرآن وشهد له من نور البصائر مايجرى مجرى العيان، فالأهم ما يبقى أبد الآباد، وعند ذلك تصير الدنيا منزلاً والبدن مركباً والاعمال سعياً إلى المقصد، ولامقصد إلا لقاء الله تعالى ففيه النعيم كله، وإن كان لايعرف لهذا العم قدره إلا الأقلون.

# ب ـ آداب المعلم:

أما وظائف المرشد الملعم فهى ثمانية وظائف ، وقد وصف الله العلماء والمعلمين بأوصاف كثيرة في القرآن ، يقول تعالى ﴿ .. يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات. ﴾ (٢١) ويقول أيضاً ﴿ ... إنما يخشى الله مس عباده العلماء .. ﴾ (٢٢) ويرى الغزالي أن المشتغل بالتعليم إنما يتقلد أمراً عظيماً وخطراً جسيماً فليحفظ آدابه ووظائفه، وأولى هذه الوظائف للمعلم الشفقة على المتعلمين ، وأن يجريهم بحرى بيته يقول الرسول الكريم "إنما أنا لكم . ممنزلة الوالد لولده "(٢٢) وكذلك في كل الصفات الدنيوية والأحروية فلا يجب أن

يكون العلم والتعليم لطلب الدنيا والرياسة، فإن ذلك يخرج عن موجب قولـه تعالى ﴿إِنْمَا المؤمنون إخوة...﴾ (٧٤)

الوظيفة الثانية: أن يقتدى بصاحب الشرع عليه الصلاة والسلام، فلا يطلب على إفادة العلم أجراً ولا يقصد به جزاءً ولا شكوراً بل يعلم لوجه الله تعالى، ولايرى لنفسه منه عليهم مصداقاً لقوله عز وجل هويا قوم لا أسألكم عليه مالاً إن أجرى على الله .. كه (٢٥) ومن طلب بالعلم المال كان كمن مسح أسفل مداسه بوجهه لينظفه فجعل المحدوم خادماً والخادم مخدوماً . وذلك هو الانتكاس على أم الرأس كما يقول الغزالي إذ أن المال وما في الدنيا كلها هو خادم البدن والبدن مركب النفس ومطيتها والمحدوم هو العلم وبه شرف النفس.

الوظيفة الثالثة: ألا يدع المعلم من نصح المتعلم شيئاً ، وذلك بأن يمنعه من التصدى لرتبة قبل استحقاقها، والتشاغل بعلم خفى قبل الفراغ من الجلّى ، شم ينبه على أن الغرض من طلب العلوم القرب إلى الله تعالى دون الرياسة والمباهاة والمنافسة .

الوظيفة الرابعة: وهى من دقائق صناعة التعليم: وهى ألا يزحر المتعلم عن سوء الأخلاق إلا بطريق التعريض ما أمكن ولا يصرح، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف، ويهيج الحرص على الإصرار إذ قيل "لو منع الناس عن فت البعر لفتوه، وقالوا ما نهينا عنه إلا وفيه شئ" أى أن كل ممنوع مرغوب فيه، وينبهك على هذا أيضاً قصة آدم وحواء وما نهيا عنه. (٢٦)

الوظيفة الخامسة: ينبغى على المعلم ألا يقبح في نفس المتعلم العلوم التي وراءه كمعلم اللغة ، إذ من عادته تقبيح علم الفقه، ومعلم الفقه من عادته تقبيح

علم الحديث والتفسير، فهذه أمور من محض السماع ومن شأن العجائز ولانظر للعقل فيها. وكذلك نجد معلم الكلام ينفر من الفقه، فهذه وغيرها أحلاق مذمومة للمعلمين يجب أن يتجنبوها حتى يوسعوا آفاق العلوم على المتعلم.

الوظيفة السادسة: أن يقتصر المعلم بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فيميل عنه وينفر منه، يقول الرسول الكريسم "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم "(٧٧)، وكذلك فإنه على المعلم ألا يكتم علما نافعاً عن المتعلم، وإلا جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار.

الوظيفة السابعة: إن المتعلم القاصر ينبغى أن يلقى إليه الجلّى اللائق به، فيكون إلقاء العلم على الصغير بقدر عقله وعلى العامى بقدر ما يفهم وعلى الخواص . بمستوى عقولهم، يقول الله عرز وحرل ﴿الايكلف الله نفساً إلا وسعها. . (٢٨)

الوظيفة الثامنة: أن يكون المعلم عاملاً بعلمه فلا يكذب قولمه فعل ، لأن العلم يُدرك بالبصائر، والعمل يدرك بالأبصار أكثر ، فإذا خالف العمل العلم منع الرشد، وكل معلم يقول للناس لاتفعلوا شيئاً ما ثم يفعله هو كان ذلك مدعاة لأن يحرض الناس على تناول ما نهاهم عنه، واتهام المعلم بالكذب وفقدان ثقتهم به، قال الله تعالى ﴿ أتامرون الناس بالسير وتنسون أنفسكم... ﴾ (٢٩)

ونجد في الرسالة الصغيرة المعنونة باسم "أيها الولد" نصائح أخسرى للمعلمين والمتعلمين، ومنها مثلاً ألا تقسوا في إيذاء المتعلم كي لايصبح عدواً لك، وكذلك عدم الإشارة إلى مواضع أعلى في العلم عما يدرسوه تخفى بيان

حقيقتها، فإنك كمعلم ستهمك المتعلمون بأنك تتعمد عدم شرح كل ما تعرف لهم وتحجب عنهم فوائد العلوم لنفسك ....الخ".

هذه صورة من الصور التي يقدمها الغزالي للعلم وأقسامه وشرائطه وبيان ماهو شرعى من العلوم ومحمود ، وما همو غير شرعى، وصلة العلوم بعضها بالبعض الآخر، ومدى ارتباك العلم بالعمل ثم انتهى الغزالي من استعراضه هذا إلى إعطائنا منهجاً للتربية يستفيد منه كل من المعلم والمتعلم على السواء.

على أن تشعب أبحاث الغزالى فى مجال العلم والتربية، وازدواحية المنهج كما ذكرنا لله في وضوح فهمه لقواعد المنهج العلمى وضوابطه التى عرفها المسلمون قبل عصره، ويمكن لنا أن نوجز نظرة الغزالى إلى قضية المنهج العلمى فيما يلى : -

## أسس منهج البحث العلمي عند الغزالي:

هناك مناهج مختلفة اتبعها الغزالى واعتبرها موصلة للمعرفة، وهى المنهج الإستنباطى والمنهج الإستقرائى ، ومنهج القياس التمثيلى ويستعمل فى علم أصول الفقه، ومنهج التفسير (معايير فهم النصوص) ويستعمل فى الشرعيات. والمنهج السلوكى العملى الذى يتم بالجماهدة وهو يؤدى إلى المعرفة الذوقية والكشفية.

#### ١ ــ الاستنباط:

تناول الغزالي هذا المنهج في كتبه وخاصة كتــاب "معيــار العلــم" و "محـك النظر" وفي مقدمة كتابه (المستصفى) ، وقسم الغزالي الاستنباط إلى : ــ

أ ــ استنباط مباشر

وهو استنباط قضية من قضية أحرى.

ب ــ استنباط غير مباشر

وهو استنباط لقضية من مقدمتين ويسمى القياس . وهـذا القيـاس يختلـف عن القياس الفقهي .

وتعريف الاستنباط على هذا النحو عن الغزالي هو نفسه المراد عند تعريف الاستدلال بصفة عامة في المنطق الصوري.

ويقول الغزالى إن القياس يؤدى إلى معرفة يقينيه ، ويعتبر القياس الأنموذج الأمثل للحصول على المعرفة. وفائدة الاستنباط عند الغزالى هــو أنــه ينبنــى عليــه البرهان .

#### ٢ \_ الاستقراء:

عرف الغزالى الاستقراء بأنه حكم من جزئيات كثيرة على جزئ واحد. وقال إنه أقوى من التمثيل لأن التمثيل حكم من جزئ على جزئ واحد .

والاستقراء منه ما هو تام ، وما هو ناقص، يفيد الأول اليقين والثاني يفيـــد الظن .

#### ٣ ـ قياس التمثيل:

هو أن يوجد حكم في حزئ معين واحد فينقل حكمه إلى حزئ آخر يشابهه بوجه ما. لكن مشكلة قياس التمثيل هي أنه ليس كل شبه يلزم عنه المساواه في الحكم فمثلاً: لايضح القول بأن الخمر حرام وعصير البرتقال يشبه الخمر من حيث أنه (سائل مثلها) إذن عصير البرتقال حرام.

ففى قياس التمثيل يجوز نقل حكم الجزئ إلى جزئ آخر لاشتراكهما فى وصف ما . ولكن يكون الحكم واجباً فى قياس التمثيل ينبغى أن يستند إلى دليل يسمح بالمماثلة وهذا الدليل هو أساس علة التشابه أو المماثلة .

#### ٤ \_ التجربة:

يعرف الغزالى التجربة بأنها أمور يقع التصديق بها من الحس باعتباره قياساً خفياً. والتجربة عبارة عن تكرار تلازم ظاهرتين مثلاً "النار والإحراق" .. وهذا التكرار يعرف بالحس فيحدث من هذا التكرار اعتقاد لاشك فيه . والغزالى يعتقد متفقاً في ذلك مع الفلاسفة أن المعرفة التي تنبني على التجربة معرفة يقينة.

والأمر الغريب أن الغزالي يعتبر المعرفة الناتجه عن التجربة يقينيه، ولكنه يعتبر المعرفة الناتجه عن الاستقراء ظنية، وليس هناك سبب حقيقى لهذه التفرقة لأنه ليس هنالك فرق حقيقى بين التجربة والاستقراء إلا أن يكون قصده من التجربة هو العمل التجريبي نفسه أى أن القيام بالتجربة المعملية، وإجسراء الملاحظات والمشاهده وتسجيل النتائج استعداداً للوصول إلى القوانين أو النظريات التي هي الهدف من إجراء التجارب فيكون الاستقراء هو الإسم الكلي الدال على مجموع هذه العمليات ابتداء من الفروض، ومروراً بالتحقيق العلمي إيجاباً أو سلباً، ثم انتهاء بنتائج يقينيه، وبهذا تكون الإشارة بالتجربة إلى هذا الأسلوب المنهجي في العلم هي إشارة جزئية إلى المنهج التجريبي الذي عماده الاستقراء.

#### ثالثا: تطور العلوم الطبيعية عند العرب:

لقد سبق أن استعرضنا العديد من المعانى الواردة في آيات القرآن الكريم عن العلم.. ثم عرحنا إلى بيان رأى الغزالي فيه ومدى عنايته باستعراض الآداب

الواجب توافرها في المعلم والمتعلم بوجه خاص.. وسنعرض في هذا الموضوع لصورة مختصرة عن تطور العلوم المنهجية عند المسلمين خلال عصور الحضارة الإسلامية الزاهرة.. ذلك أنه لما كان جمهرة الباحثين قد أخرجوا الكثير من الدراسات حول نسبة المنهج العلمي المعاصر وصحة استمداده من مفكري المسلمين وعلمائهم.. لهذا فنحن نعتبر أن هذا الرأى يعد من ركائز البحث التاريخي في فلسفة العلوم ومناهجها ليس بصفة إسلامية فحسب، بل أيضاً بصفه إنسانية عامة. (٨٠) ومن ثم فإنه يجدر بنا أن نضع وقائع هذه الدراسات المنهجية في وضعها التاريخي السليم. وهذا يقتضي ذكر السابق قبل اللاحق.. فمنضى في تسجيل وقائع المنهج العلمي عند المسلمين قبل أن نعرج على وليده التاريخي و ثمرة تطوره المنهجي .. وهو منهج العلم الحديث والمعاصر.

ويقتضى الأمر منا أن نعرض هذه المشكلة التاريخيـة فـى ثلاثـة اتجاهـات أو تيارات : ـــ

## التيار الأول :

هو الصورة التاريخية لتطور العلوم الطبيعية وغيرها عنـــد العــرب والمســـلــمين وهو ما عالجناه في الفصول الثلاثة الأولى.

#### التيار الثاني :

يتعلق بحقيقة المنهج العلمى عند العرب على ضوء إسهامات المسلمين فى صنع هذا المنهج وهو ماخصصنا له الفصل الرابع.

#### أما التيار الثالث:

فهو هذه الإسهامات .. وسنهتم بعرض نماذج منها في صورها المختلفة من خلال تجارب العلماء الذين أسهموا في تكوين المنهج ووضع قواعده وذلك ما سنعالجه في الفصل الخامس من هذا الباب .

وغن نعرف أن اليونانيين اعتقدوا أن علم الطبيعة ليس سوى نظرية فى المادة من حيث أن الحركة هى الفعل الأساسى للطبيعة . ويضع أرسطو المفهوم المعروف الذى يقضى بأن كل حركة هى ظهور عن كمون كما وصفها الإسلاميون أو أنها خروج من القوة إلى الفعل بتأثير شئ بالفعل ، أى أن الطبيعة كلها تنطوى على دوامة هائلة من المحركات والمتحركات إلى مالا نهاية، على أن الحركة استقلت الآت عن علم الطبيعة ، وأصبحت تدرس تحت اسم الميكانيكا والديناميكا اللتين ارتبطت مباحثهما بالحرارة، وكان العرب أكثر القراباً من هذا المفهوم الحديث لعلم الحركة .

ويذكر ابن خلدون في مقدمته أن علم الطبيعة يبحث في الأحسام من حيث الحركة والسكون، واقترب العرب أيضاً من علم الطبيعة الحديث فوضعوا أصول التجربة والملاحظة وأخذوا عن اليونان نظريات في الطبيعة وفهموها حيدا وتوسعوا فيها وأضافوا إليها إضافات أصبحت أساساً لبحوث علم الطبيعة الحديث، واهتم العرب بمباحث الطبيعة على وجه العموم، ومن بينهم بوجه خاص فلاسفة الإسلام.

ولقد قام العرب بجهد مشكور في مجال العلوم سواء كان منها ما يختص بعلوم التدبير، وقد اتسمت أبحاث العرب بالاستناد إلى التجارب ونفى الخرافات، وسعة الاطلاع واستخدام مبدأ الملاحظة في البحث والتنقيب وأخيراً الاستناد إلى مبدأ الموازنة بين النتائج.

وكان ابن حزم من أهم من هاجموا الخرافات والأوهام التي كانت شائعة بين العامة ولاسيما تلك الدعاوى التسى كانوا يطلقونها بالا سند أو برهان ، وكيف أن الأفلاك والنجوم لها عقول تدبر بها وتسمع وترى، فأثبت ابن حزم

أن عوالم الكواكب والأفلاك لاتعقل أصلا ، وأن حركاتها على وتسيرة واحدة، وأنها لاتشارك في حياتنا ولاتأثير لها على أعمالنا، وقد وافقه في رأيه هــذا كـل من الجاحظ وابن خلدون.

وقد طلب العرب على عكس الغربيين العلم النافع من غير المسلمين ، فنقل اليهم أبـو الريحـان البـيرونى وغـيره مـن خـلال الرحـلات علـوم الهنــد والفـرس واليونان وذلك رغبة فى تحية العلم وتطوره .

ومن مآثر العرب في مجال التجارب أنهم سبقوا جاليلو فسى إثبات سرعة سقوط الأحسام الخفيفة على عكس ما كان يراه أرسطو.

ومن أشهر تجارب الموازنة ما قام به ابن طفيل ت ٥٧١هـ من موازنة بين أنواع الحيوان كله سبق بها داروين في العصر الحديث. وقد أثبت ابن طفيل أن الحياة الأولى نشأت نشؤاً طبيعياً تلقائياً وقطعت مراحل طويلة في التطور مروراً من أرقى النبات إلى أرقى الحيوانات، والقارئ لرسائل "إحوان الصفا" يحس بأنهم كانوا على معرفة بمقولة التطور، وذلك حين كلامهم في الرسائل عن علوم الحياة، فالحياة في نظرهم تخضع لتطور مستمر من النبات إلى الحيوان ثم إلى الإنسان.

ودرس العرب الثقل النوعى للأجسام وتوصلوا إلى نسب حقيقية بين الوزن والمادة، وكان البيرونى والخازن من أوائل الذين بحثوا فى هذا المحال . وقد درسوا أيضاً الثقل النوعى للسوائل ، بالإضافة إلى الثقل النوعى للمعادن والحجارة كما ذكرنا، وهذا بحال يحتاج إلى آلات معقدة لم تكن موجودة بين أيديهم . وقد استخدم الرازى ميزاناً خاصاً سماه بالميزان الطبيعى، واختزاع ابن الهيثم آلة خاصة لمعرفة الوزن النوعى لأى سائل، وشرح كثير من علماء المسلمين أسباب صعود مياه الفورات إلى أعلى ، وكيف تفور العين، وكيف

تصل مياهها إلى القلاع ورؤوس المنارات، واستعمل بعض علماء العرب قبانون ارشميدس في معرفة نسبة الذهب إلى الفضة في سبيئكة عروجة عنهما.

ولابن الحيثم كتاب اسمه "ميزان الحكمة" سبق فيه "تورشيلي " في الكلام عبر ظاهرة الضغط الجوى، وكذلك فالهرة الجاذبية ، وخواص الجذب ، وإبجساد العلائة بن سرعة الجسم والمسافة التي يفطعها ، والزمن الذي يستغرقه ، وقال إن قوى التثال تدحه دانه أخو مركز الأرض، ويكون بذلك قد وضع المقدمات الضرورية لصياغة قانون الجاذبية عند نيوتن.

ولقد فسر العرب الأصدات، فمنها الجهير والخفيف والحاد والغليظ، وفااوا عن الصدى، أنه نسجة انعجاس الهواء المتموج عندما يصدم حسماً عالياً، وعرف العرب كذلك الإبرة المغناطيسية، أى البوصلة، واستخدموا خواص المغناطيس في تحديد القبلة ومعرفة الجهات في رحلاتهم البرية والبحرية، وعن طريقهم انتفلت البوصلة إلى أوروبا.

وكان لابن الهيشم والكندى وابن سينا أثرهم العميق في بحال البصريات، فوضع ابن سينا ما يسمى بقانون البصر، وقام ابن الهيشم بتشمريح العين وتفسير نارية الضوء، وأثبت حالًا من يعتقد أن الإبصار يكون بخروج شعاع من البصر إلى المبصرات التي يلاقيها، ثم لم بلبث أن انتقد هذه النظرية وأثبت أن نسبح المسم الملون من النتي بنعكس على العين.

ويقول ابن الهبتم إن الأحدام التي تقبل الإضاءة هي الأحدام المصقولة غير الشفافة ويلن الهبتم إن ذلك الأحسام المنفيفة غير المسقولة. أما الأحسام الشفافة التي لاشئ فيها من الكثافة ، فهي لاتقبل الضوء. وقدا، تابعه ابن سينا فيها ذكر .

وتكلم ابن الهيثم أيضاً عن صحة البصر وأخطائه ، وامتزاج الألوان، وكان ذلك كله في القرن الرابع الهجرى ولايزال لها أثرها العظيم إلى اليوم في مجال البصريات، وقد نقلت معظم كتبه إلى العالم الأوروبي وحذقها علماء أوربا هي وكتب ابن سينا .

ولقد ذاعت آراء ابن الحيثم في أوروبا عند "فيتلو الألماني" الذي ألف كتاباً أسماه "المناظر" يبحث في الضوء وانتشاره ، وفي تركيب العين ، وفي خداع النظر وفي انعكاس النور وأنواع المرايا. وكان لهذا الكتاب أثره في تقدم العلوم الطبيعية والفلكية في أوروبا ، فقد تأثر به "كبلر" الذي نظم حركات الأحرام السماوية على أساس علمى ، وحرج من هذا التنظيم بقوانين كبلر الثلاثة المعروفة .

أما أبو الريحان البيروني فلم يكن فضله في مجال الضوء فحسب، بـل كـان أيضاً في مجال سرعة الصوت، فقد أثبت أن سرعة الضوء أعظم كثيراً من سرعة الصوت، هذا وسنحاول في الفصل التالى إعطاء نماذج كاملة لبعمض إسهامات المسلمين التجريبية والمنهجية في العلوم .

# الغمل الخامس المسلمين نماذج من إسمامات المسلمين المنهجية في العلوم

لقد كان الغرب مؤمناً إلى زمن ليس ببعيد بأن علماءه المحدثين هم الذين المجزوا وضع المنهج العلمى وخطواته.. وأعنى به منهج الاستقراء التجريبي.. فلقد ذهب المناطقة إلى أنهم كشفوا عن أصول هذا المنهج فيما يعرف بالاستقراء التام عند أرسطو.. ذلك النوع من الاستقراء الذي لايصلح كمنهج للكشف العلمي ، أي لتقدم العلوم.. وسنرى كيف أن الغرب بدا مزهواً بمنهج الكشف والاستقراء عند بيكون وبنظرياته المختلفة في نقد مناهج الاستدلال العقلى.. وإقامة دعائم المعرفة الحسية التي هي من الدعامات الرئيسية للتجربة وقيام العلم التجريبي على وجه العموم .

ولقد رأينا كيف أن مسيرة المنهج التجريبي تستمر لتتبلور وترابط حركاتها في القرن التاسع عشر عند المناطقة الفرنسيين من أمشال كلود برنار، وميرسون، وبوانكاريه ، وباشلار من أساطين فلسفة العلم .

وتتبلور العناصر الرئيسية لتيار المنهج العلمى عند "حون استيوارت مل" الذى يعتبر ما قدمه بيكون وهيوم بالنسبة لمنهج العلم أصولاً لايمكن الاستغناء عنها لديه .

ولكننا نرى فيما بعد كيف أنه قد قام فريق من الفلاسفة بنقد منهج الاستقراء التقليدى .. ونذكر بصفة خاصة أصحاب الوضعية المنطقية الذين ذهبوا إلى أنه لايمكن لنا الوصول إلى نتائج حاسمة أو إلى قوانين ضرورية كنتيجة للاستقراء .. وذلك بسبب تدخل الاحتمال في هذه النتائج.. فكل ما نتطلع إلى إحرازه .. أو يمكن الوصول إليه يقتصر على صيغة يمكن أن تخضع للتحقيق التجريبي إذا وضعت في نفس الظروف المشابهة .

وإذا كنا نقدم هنا دراستنا في المناهج الغربية لمبحث في المناهج الإسلامية. فإننا بذلك نتبع أسلوباً حديداً في عرض هذه الوقائع العلمية بعد أن استقرت أصالة المنهج الإسلامي وسبقه في الظهور على منهج العلم الغربي ولاسيما في الفترة المعاصرة الأحيرة .

ونكون بهذا متفقين على ترتيب الحدوث الزمنى السابق وهو أن المنهج العلمى عند المسلمين يجب أن يؤرخ له قبل استعراض أى منهج للعلم عند الغربيين.. وعكس هذا المسار هو الذى اتبعناه في مسيرة البحث الذي أمكننا عدلاله نحو نصف قرن مضى أن نكتشف الأصول الإسلامية لمنهج العلوم ومباحثها.

# (١) في مجال الكيمياء:

وقبل الولوج إلى منهج حابر بن حيان العلمي نعرج على آرائه حول ماهية العلم الصحيح ، فهو يقول: "إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم، ويجب أن

تعرف الباب من أولـه إلى آخره، بجميع تنقيته وعلله، ثم تحرب ليكون في التجربة كمال العلم " .

ويقول أيضا عن صدق الاستقراء "إنا نثبت في هذه الكتب حواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه، أو قيل لنا ، أو قرأناه، بعد أن امتحناه وحربناه".

ومن الملاحظ مما سبق أن ابن حيان يرى أن التجربة هي التي توصل إلى العلم الصحيح، كما أنه يشير إلى أمانة الباحث وصدقه وهو يجرب، وهذا من صميم الروح العلمية. بالإضافة إلى ذلك يشير ابن حيان إلى أهمية التثبت من المعلومات وما يبذل في ذلك من جهد عظيم، فهو يقول: " إتعب أولاً تعباً واحداً، واعلم فإنك لاتصل، ثم تصل إلى ما تريد ".

أما خطوات المنهج العلمي عند ابن حيان فهي كالآتي: (٨١)

# أ ـ دليل الجانسة (الأنموذج):

يسمى حابر بن حيان دليل "المحانسة " بالأنموذج ، لأنه يقوم على الاستدلال بنموذج حزئى على أنموذج حزئى آخر، أو الإستدلال بنماذج حزئية للتوصل إلى حكم كلى .

وقد تنبه حابر بن حيان هنا إلى قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين، ونادى بتطبيقه فى التحربة العلمية. ولكن حابر بن حيان يرى أن صاحب الأنموذج لاينبغى له أن يدعى يقينية تجربته أو استدلاله ، إلا إذا كان مستنداً إلى الكم وهو نفس ما ذهب إليه الفقهاء فى عصره، مشل الإمام أبو حنيفة الذى ذهب إلى نفس الشئ .

#### ب ــ دلالة مجرى العادة:

العادة هي ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة ، وقد أقام المتكلمون والفقهاء قياسهم على فكرة العادة، بمعنى أنهم إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى، حكموا بأنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى، فإن الحادثة الأخرى ستعقبها أو ستقترن بها. وهذا ما يقوم على مجرى العادة والمشاهدة.

وقد ذهب علماء الفقه إلى أن هذا الدليل ليس يقينياً، وتابعهم حابر بن حيان في ذلك حين ذهب إلى أن مجرى العادة دليل احتمالي لايصل إلى يقين، لأن مافوق العادة ممكن، كما حدث حين ألقى بسيدنا إبراهيم في النار و لم يحترق حسده. (٨٧)

وقد لاحظ الدكتور زكى نجيب محمود أن حابر بن حيان سبق رحال المنهج العلمى فى العصور الحديثة الذين أجمعوا منذ دافيد هيوم على احتمالية البراهين المستمدة من مجرى العادة .(٨٣)

#### جـ ـ الاستدلال بالآثار:

إن ما يقصده حابر بن حيان بالآثار هو الدليل النقلى أو شهادة الغير أو السماع أو الروابة .. وقد اعتبر ابن حيان ذلك شهادة ظنية قد تقبل أو لاتقبل، وأنكر على حالينوس استناده إلى أقوال الأحداد والآباء وعلى أقوال المنجمين فيما يتعلق بالسماء والكواكب.

ويمكن توضيح فكرة حابر بن حيان عن الآثار بفكرته عن اليقين، فهو يرى أن هناك أوائل وثوانى فى العقل، والأوائل هى الأفكار التى لايمكن الشك فيها ولاتطلب البرهنة عليها، أما الثوانى فيقام عليها الدليل.. والأوائل عند حابر بن

حيان هي الحدوس التي هي من فعل الأنبياء وخلفائهم من الأئمة ، ولهذا فإن الآثار طريق معرفي، إذا كانت عن طريق آل بيت النبي، وهنا تظهر النزعة إلاسماعيلية عند حابر ابن حيان .

وبعد: فهذا عالم قد أخذت عليه تجاربه العلمية كل مأخذ، فتابع فى أبحاثه المنهج التجريبي ، وتبين له العديد من حقائق هذا المنهج. وهذا ما جعل د. زكى نجيب محمود يقول إن جابر بن حيان قد اتبع فى منهجه تلك الخطوات التي يتفق عليها معظم المشتغلين بالمنهج العلمي وهي: (٨٤)

أ ـ الفرض .

ب \_ الاستنباط،

ح \_ التحقيق التجريبي.

وسوف نعود مرة أخرى لتناول هذا المنهج بالتفصيل في نهاية هذا الفصل لأنه يُعتبر بصورته النموذجية عند "جابر بن حيان" مُمثلاً للصورة العامة للمنهج عند العلماء المسلمين .

## (٢) في مجال الطبيعيات

منهج البحث العلمي عند الحسن بن الهيثم (٤٣٠ - ٤٣٠):

كان الحسن بن الهيثم أكبر عالم رياضي وطبيعي في العصور الوسطى، ومازالت لآرائه ونظرياته في الرياضة والبصريات مكانها إلى اليوم، فما هو المنهج الذي سار عليه الحسن بن الهيثم ؟

إن الإجابة الحاسمة على هــذا السؤال هـى أن ابن الهيشم استخدم المنهج الاسقرائي (٨٥٠) فهو يقول في بحث عن كيفية الإبصار: "نبتدئ البحث باستقراء

الموجودات، ثم نترقى فى البحث والمقاييس على الترتيب مع انتقاء المقدمات والتحفظ فى النتائج، ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقرئه ونتصفحه، استعمال العدل لااتباع الهوى، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننقده طلب الحق لا الميل مع الآراء ، فعلنا ننتهى بهذا الطريق إلى الحق الذى يثلج الصدر".

ويعلق الأستاذ مصطفى نظيف (٨٦) على هذا بأن ابن الهيشم جمع فى هذا القول بين كل من الاستقراء والقياس.. وحدد الشسرطى الأساسى فى البحث العلمى، وهو طلب الحقيقة بدون تأثر برأى أو عاطفة سابقة .

كما يرى الأستاذ مصطفى نظيف أن ابن الهيثم فاق "فرنسيس بيكون" فى الأصالة والقدرة على فهم المنهج . وقد استخدم ابن الهيشم المنهج الاستقرائى، فكان عليه أن يلجأ للتجربة، وقد سماها الاعتبار وسمى من يقوم بالتجربة المعتبر وأطلق على الإثبات والبرهنة بالتجربة اسم الإثبات بالاعتبار، وقد وردت لذلك أمثلة كثيرة فى كتاب ابن الهيثم: المناظر .

وكما استخدم ابن الهيثم الاستقراء، باستخدام التمثيل في مواضع كثيرة من كتبه كما استخدم الاستنباط الرياضي .

ومن الملاحظ عندما نقراً لابن الهيثم وهو يستعرض تجاربه أنه يستخدم تعبيرات أصول الفقه وطرائفه فهو يستعمل الاستقراء وقياس الشبه، ويستعمل كلمة المعنى كاسعمال "الشافعي" لها في التعبير عن العلّة. ويكتفى بخصائص الشئ كلها أو أكثرها ويستعمل ما يستقرئه من سنن الله في خلقه وهي من وحوه الإقناع القرآني الباهرة، فظواهر الطبيعة عند ابن الهيشم خاضعة لمبدأ الحتمية العلمية وهي قوانين يكشفها الاستقراء الكامل.

وهكذا يتضح لنا مما سبق أن ابن الهيثم قد استمد أصول منهجه من منهج المتكلمين والأصوليين من قبله، فقد تكوّن المنهج عندهم، ثم انتقل إلى ابن الهيشم وغيره من علماء المسلمين .

## (٣) الطب والصيدلة:

#### أ\_ الطب :

لقد شهد الطب ازدهاراً على يد المسلمين ، وقد تجلى هذا الإزدهار لديهم في أمرين، الأمر الأول البيمارستانات أو دور الإستشفاء التى انتشرت في العالم الإسلامي، وفي مصر والشام على وحه الخصوص ، والأمر الثاني الأطباء أو النوابغ الطبية في العالم الإسلامي.

وقد لمعت في العالم الإسلامي أسماء معروفة لأطباء مسلمين كان لهم الدور الكبير في ازدهار الطب، كما كانوا غاية في الدقة لأنهم كانوا يعتمدون في ذلك على تطبيق المنهج العلمي الصحيح. ومن هؤلاء العلماء ما يلي:

# ١ ـ أبو يكر الرازى (٢٤٠-٢٠٠هـ) ( ٨٦٤-٩٢٥م):

لقد أطلق المؤرخون الغربيون على أبى بكر لقب حالينوس العرب. وقد بلغ الرازى مبلغاً عالياً في دراساته الفلسفية، كما أنه درس الكيمياء حتى انتصف عمره(٨٧)

وقد تعلم الرازى الطب فكان له من الفلسفة والكيمياء خاصة مؤهلان لبلوغ أعلى الدرجات في الطب في جميع العصور . وقد وضع لنا الرازى كتسابين غاية فى الأهمية وهما كتساب "الحساوى" وكتاب "المنصورى" لما لهما من أهمية قصوى فقد تعلمها أهل أوربا منذ القسرن الثالث عشر للميلاد.

وقد برز في كتاب المنصوري اهتمام الرازى بتشريح الجسم، والتشريح هو طريق الاستقراء لأعضاء الجسم وأوصافها ووظائفها. وتجلت في كتساب "الحاوى" مشاهدات المؤلف وتجاربه في مختلف الأغسراض على الحيوان والملاحظات السريرية للمرضى ولفعل الأدوية في الجسم يوما بعد يوم.

ومن الملاحظ أن الرازى قد توصل إلى أثر الموسيقى فى الشفاء، كما يعتبر أول من أحرى التجارب على القردة لتركيبها العضوى، ووضوح رد فعلها للتجربة. بالإضافة إلى أنه أول من استعمل الخيوط المصنوعة من أمعاء الحيوانات فى خياطة الجروح، إذ حرب تفاعلها الكيميائي مع الجسم وامتصاصه لها.

# ٢ \_ عبد اللطيف البغدادي (١٥٥هـ - ٢٦هـ)(٨٨):

يُعد من الأطباء الذين لهم دورهم في استخدام المنهج العلمي في بحال الطب، فهو صاحب تجارب خالدة الأثر في الطب.

ومن الملاحظ أن البغدادى استطاع أن يصحح خطاً حالينوس والأطباء بعده، باستعمال المنهج الإسلامي، إذ تقلب في البلاد، ونقب في القبور يستقرىء ويشاهد وينوع التجارب ويستنبط منها.

بالإضافة إلى ذلك فقد أمعن (البغدادي) الاستقصاء في الاستقراء حتى بلغ حد الإحاطة الموصلة في شأن الفك الأسفل.

## $\Upsilon$ \_ ابن النفيس (۱۰۷هـ – ۱۸۷هـ): $(^{\wedge 9})$

أما ابن النفيس فإنه يعتبر من أشهر علماء الطب الذين لهم تأثير كبير على على الطب العالمي.

اشتغل ابن النفيس بالطب في بيمارستان قىلاوون، كما أدت أبحاثه فى صدر القلب وتجاويفه وشريانه إلى مخالفة علماء الطب جميعاً.

بالإضافة إلى ذلك يرجع الفضل لابن النفيس في اكتشافه للدورة الدموية.

#### ب \_ الصيدلة:

يعتبر العرب هم المؤسسون الحقيقيون لمهنة الصيدلة التي رفعوها عن مستوى تجارة العطارة ، وهم الذين أنشأوا المدارس لتحضير "الأقراباذين" وأماكن بيعها وتصريفها وأخضعوا هذه الصناعة لرقابة الدولة لمنع الغش.

ويرجع السبب في تقدم هذا العلم عند العرب إلى أنه كان تابعاً لعلم الكيمياء الذي نضجت مباحثه كثيراً على أيديهم ، فالعرب هم الذين اختزعوا الأشربة والكحول والمستحلبات والخلاصات الطبية المختلفة، واستنبطوا كشيراً من العقاقير لاتزال على أسمائها كما وضعها العرب.

وقد ظهر كثير من العرب في هذا المحال، كما كان لكل واحد من هــؤلاء العلماء أسلوب خاص يتميز به ومنهم:

## ۱ \_ ابن البيطار (٤٦ ٦هـ ): (٩٠)

يعد ابن البيطار أعظم عالم نباتي ظهر في القرون الوسطى، ومن أكثر العلماء المسلمين إنتاجا . . درس النبات في بالد مختلفة، وكانت لملاحظاته الخاصة قيمة كبرى في تقدم هذا العلم .

سافر ابن البيطار ، إلى بلاد اليونان وتجول في المغرب ومصر والشام رغبة في العلم وجمع الحشائش والنباتات. وكان ابن البيطار واقفاً على ما حوته كتب الذين سبقوه من علماء اليونان وكتب "الغافقي" و "الإدريسي" وفهمها حيداً، ولم يترك صغيرة أو كبيرة فيها إلا وطبقها على النبات واستخلص منها الأدوية والعقاقير المتنوعة. ولم يقف الأمر عند حد النقل عن الغير فقط، بل وضع فيها ملاحظاته الخاصة .

ويعد كتاب ابن البيطار (الجامع) من أنفس الكتب النباتية، وصف فيه ابن البيطار أكثر من ١٤٠٠عقار نباتي وحيواني، بينها ثلاثمائة لم تكن معروفة عند أحد قبله . وقد رتب أسماء العقاقير على حروف المعجم، ذاكراً أسماءها بسائر اللغات المتباينة بالإضافة إلى منابت الدواء، وقد أشار في هذا الكتاب إلى كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لاعتماد أكثر العلماء السابقين على النقل واعتماده هو على التجربة والمشاهدة .

ومن الملاحظ في كتاب الجامع لابن البيطار، هو ذلك الاستخدام للمنهج الأصولى بتأكيد اعتماده على المشاهدة والتجربة .

## ۲ \_ ابن وافد : (۹۱)

اشتهر ابن وافد بعلم الأدوية المفردة، وكان لايسرى التداوى بالأدوية إذا أمكن التداوى بالأغذية ما كان قريبا منها، فإذا دعمت الضرورة للأدوية ، فكان لايرى التداوى بمركبها ما أمكن التداوى بمفردها .

### ٤ \_ علم الفلك :

لم يعرف العرب قبل العصر العباسي شيئاً يذكر عن الفلك، اللهم إلا فيما يتعلق برصد الكواكب والنحوم الزاهرة وحركاتها وأحكامها ونظريات

الخسوف والكسوف وعلاقاتها بحوادث العالم من حيث الحظ والمستقبل والحرب والسلم. وكانوا يسمون هذا العلم الذي يبحث في مثل هذه الأمور علم التنجيم.

ومع أن الدين الإسلامي قد بين مسار الاعتقاد بالتنجيم وعلاقته بما يجرى على الأرض ، إلا أن ذلك لم يمنع الخلفاء ، ولاسيما العباسيين في بادئ الأمر أن يعتنوا به ويستشيروا المنجمين في كثير من أحوالهم الإدراية والسياسية.

وبما لاشك فيه أن علم الفلك قد تقدم تقدماً كبيراً في العصر العباسي مثل غيره من فروع المعرفة، وقد كانت بعض مسائله مما يطالب بمعرفتها كأوقات الصلاة، ومواقع بعض البلدان المقدسة، ووقت ظهور هلال رمضان. بالإضافة إلى ذلك حب الناس لعلم التنجيم، كل هذه ساعدت على الاهتمام بالفلك والتعمق فيه تعمقاً أدى إلى الجمع بين مذاهب اليونان والحنود والفرس وإلى إضافات هامة لولاها لما أصبح علم الفلك على ماهو عليه .

وللعرب فضل على علم الفلك يتلخص فيما يلي :

إن العرب نقلوا الكتب الفلكية عن اليونان والفرس والهنود وصححوا
 بعض أغلاطهم، وتوسعوا فيها، ولم يبق من أصول هذه الكتب إلا ترجماتها
 في اللغة العربية، وهذا ما جعل الأوروبيون يأخذون هذا العلم عن العرب.

٢ \_ إضافات العرب واكتشافاتهم التي جعلت علم الفلك يتقدم تقدماً "كبيراً".

٣ \_ لقد جعل العرب علم الفلك استقرائيا وذلك بعدم وقوفهم عند حد النظريات.

٤ \_ تطهر علم الفلك بفضل العرب من أضرار التنجيم .

#### ومن علماء الفلك:

#### ١ ــ المسعودي (٣٤٦هـ - ٥٩٦):

عالم فلكي وجيولوجسي ومؤرخ وجغرافي ، اجتهد في العلوم الفلكية والكونية، وجاب الآفاق يؤرخ ويصف ويدون مشاهداته ويدلى بملاحظاته.

# ٢ - أبو الريحان البيروني (٣٥١-٠٤٤هـ) ٩٦٥-٠٤٨ • ١م):(١٠)

البيروني عالم فلكي رياضي وكيمائي وطبيعي موسوعي المعرفة أديب في اللغة يرى أن العلم عبادة، ويحرص على العلم بدقائق الفقه وفرائضه .

الف البيروني مائة وتمانين رسالة في المعادن والهندسة والحساب والفلك ووضع كتابيه الشهيرين (مفتاح علم الهيئة) وتاريخ الهند (تحقيق ما للهند من مقولة ...) .

أما منهج أبى الريحانى البيرونى العلمى فهو الاستقراء والاستنباط يشيد بهما فى قوله: "لم تسكن نفسى إلى غير المشاهدة " وقوله: "على شدة حرصى أن أتولى الاعتبار واختبارى له".

# مناقشة عامة لقواعد المنهج التجريبي عند المسلمين:

إن مشكلة المنهج هي مشكلة العلم في صميم كيانه، وذلك لأن تمام شرط قيام العلم هو أن تكون هناك طريقة نطوى تحتها شتات الوقائع بهدف تفسير ما قد يوجد بينها من روابط أو علاقات تنظمها قوانين، ومن شم فإنه يمكن أن نفسر تطور العلم عن طريق بيان دور المنهج العلمي في تحصيله، إذ أن تقدم البحث العلمي رهين بالمنهج، فما تقدم العلم في يوم من الأيام إلا بمنهج متبع، وما تأخر إلا بسبب غياب هذا المنهج.

وقد رأينا أننا في كل مرحلة من مراحل البحث العلمي، إنما نبدأ دائماً بشئ له طبيعة النظرية، وذلك على فرض أن هذه الأشياء التي نبدأ بها بحثنا هي التي توجه مشاهداتنا على نحو معين، وتساعدنا على انتخاب وانتقاء ما قد يكون له أهمية في نظرنا من بين عدد لايحصى من الأمور المشاهدة.. وإذا صح ذلك فإنه يمكن أن نطبق منهج الحذف البيكوني "نسبة إلى فرنسيس بيكون"، فإذا ما وضعنا القوانين فإننا نقوم بتنظيمها لكي تدخل في نطاق أعم، وذلك بأن تصبح مبادئ عامة تستنبط منها قوانين جديدة، وهذا النسق من المنهج العلمي لانتردد في الجذم بأننا قد وجدناه منهجاً أصيلاً لدى العلماء في أبحاثهم العلمية.

ومن الأمثلة التى يمكن بها التدليل على صحة ما ذهبنا إليه الحسن بن الهيشم وطريقته فى البحث حيث يبدأ بحوثه فى الضوء من خلال وحود رأيين متعارضين بهدف إلى التأكد من صدق أحدهما، ومن ثم نلاحظ أن ابن الهيشم يبدأ بكل وضوح من "مشكلة معينة" وطبيعى أن يلى ذلك النظر فى التحربة واستقراء المشاهدات المتصلة بموضوع البحث .

والذى تخلص إليه من خلال هذه الأقوال المنهجية أنه قد وحد فى العرب من سار فى بحوثه على الطريقة العلمية الحديثة كما أدركها العلمية المحدثون. فقد سلك ابن الهيثم فى بحوثه طريقة للنظر فى المسائل العلمية يؤخذ فيها بالاستقراء، ويعتمد فيها على التجربة، ويؤدى فيها القياس دوراً فى استنباط النتائج التى تفضى إليها النظرية أو القانون.

وعلى ذلك فقوام المنهج العلمى عند العرب هو الاستقراء والقياس، ويمشل كل من الاستقراء والقياس مرحلتين في البحث العلمي. هذا وقد تنبه العلماء العرب إلى عقم المنهج اليوناني الذي كان القياس الصورى أداته، فقد كان ذلك المنهج يبدأ بمقومات عامة، وينتهي إلى نتائج جزئية ، ومن ثم كان منهجاً لإقامة البرهان على حقيقة معلومة بدون أن يحاول الكشف عن حقيقة جديدة، فلزم البحث عن أداة مغايرة تمكن من الكشف عن الجديد ، وكان الاستقراء هو هذه الأداة.

ولناخذ مثالاً آخر عن أصول المنهج العلمى عند العرب، وهو فى هذه المرة مستمد من علم الكيمياء ، ذلك العلم الذى نبغ فيه العرب أكثر من غيرهم عراحل، بل إن اللغات الأجنبية قد استمدت اسم الكيمياء من اللفظة العربية، ويقوم منهج الكيمياء عند العرب على استخراج علّة الشئ أو سببه، وذلك مسن خلال تلمسه فيما قد يشبههه من الأشياء الجهولة، حتى إذا ما استيقن الباحث من اشتراك كلا من المعلوم والجهول فى علة واحدة، قاس الثانى على الأول فى حكمه المنبثق من تأثير تلك العلة، وتقوم فكرة القياس هذه على مبدأين اثنين هما "مبدأ العلية" الذى ينص على أنه لكل معلول عله ولكل أثر مؤثراً . ومبدأ أطراد الحوادث الذى يفترض مشابهة المستقبل للماضى والحاضر.

ومن أبرز العلماء في مجال الكيمياء حابر بن حيان وهو الذي استخدم منهج قياس الغائب على الشاهد في كلامه عن المنهج التجريبي، وقد جعل هذا القياس على ثلاثة أوجه كما أوضحنا من قبل ويمكن إيجازها في الآتي:

### ١ \_ المجانسة:

يقوم دليل الجحانسة أو ما يطلق عليه حابر بن حيان "الأنموذج" على الاستدلال من حالة حزئية على حالة حزئية أخرى تكون من نفس جنسها أو مشتركة معها في نفس الظروف، وكذلك الاستدلال من عدة حالات أو أمثلة

جزئية على حكم كلى أو نظرية عامة. ويبين جابر بن حيان أن هذا النوع من الاستدلال ليست دلالته يقينية تماماً بل إنها ظنية أو احتمالية.. وهذه هي نفس النظرة المعاصرة للعلّية واطراد الحوادث في الطبيعة، والتي تقوم على الإستدلال الاستقرائي.

وإذا كان ذلك النوع من الاستدلال ليس يقينياً تماماً إلا أن درجة الاحتمال فيه تقل كلما ازداد عدد المرات التى نلاحظ فيها حدوث الظاهرة أو كما يقول جابر بن حيان بأنه كلما أجرينا التجارب على أكبر عدد من كميات الجوهر الخاضع للتجربة. وحين ذلك يحدث العلم الاضطرارى أى نصل إلى النتيجة الحاسمة أو القانون المنظم للظواهر. وقد فات جابر بن حيان أن يشير إلى أن هذا الأسلوب هو أسلوب الاستقراء التام الذى أشار إليه أرسطو قبل الإسلاميين كما أن أسلوب الاستقراء التام الذى أشار إليه أرسطو قبل الإسلاميين كما أن أسلوب الاستقراء الناقص الذى تكلم عنه جابر بن حيان يقوم على أساس من الاحتمال ولايؤدى إلى العلم الاضطرارى اليقيني كما أثبت قبله علماء أصول الفقه ولاسيما في مدرسة أبي حنيفه .

ويلاحظ أن بعض مؤرخى العلم الإسلامى ومناهجه ظنوا أن جابر بن حيان يستخدم لفظ (دُربة) بمعنى تجربة. والحقيقة أنه يميز فى كتبه العلمية بين (اللُربَة) و(التجربة) .. فالدربة هى الخيرة الحاصلة من التدرب على الأمور العملية ولذلك ربطها حابر بن حيان بجملة الصنائع ثم نراه يذهب إلى أن الشخص الذى لديه دُربة طويلة بامور صنعة ما، هو الذى ينجح فى إقامة التجارب على جواهرها أو مجالها.

### ٢ - دليل مجرى العادة:

ويؤدى بنا القول بالاحتمالية في حدوث الظواهر الطبيعية إلى البحث عن مصدر ذلك الاعتقاد وسبب الجزم به. ومن ثم اكتشف حابر بن حيان فكرة العادة .. ومؤداها أن الناس إذا شاهدوا حادثة تعقبها حادثة أخرى وتكررت مثل تلك المشاهدة فإنهم إذا شاهدوا الحادثة الأولى سوف يحكمون بأن الحادثة الأخرى سوف تعقبها أو تقترن بها. ولكن دون وحود علاقة منطقية بين الحادثتين.. وإنما يجئ ذلك الحكم بناء على مجرى العادة القائمة على المشاهدة والتحربة.

ولقد عرف متكلموا الإسلام أيضاً فكرة العادة، وأقروا بأنها الظاهرة التى تتحقق بتكرار المناسبات، أو على حد قول "التهانوى" فإن العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة، وكلما تكررت الحوادث وانتظمت فى الوقوع كلما قوى الاعتقاد فى تكرارها فى المستقبل على نفس المنوال بحكم تلك العادة، إلا أن حابر بن حيان يتفق مع الفقهاء والمتكلمين على اعتبار أن ذلك الدليل لايرقى إلى مرتبة اليقين الكامل مهما لاقى من إجماع، وتلك أيضاً هى وجهة النظر المعاصرة فى العلوم ، والتى نسبت إلى الفيلسوف "ديفيد هيوم" باعتبار أنه أبرز من تنبه إليها من الفلاسفة المحدثين ، وكان يجب الإشارة إلى جهود المسلمين فى ذلك .

على أن دليل مجرى العادة إنما يعد مقدمة لاغنى عنها لإقامة الفروض العلمية، فنحن مثلا كلما تكرر لدينا فى حياتنا العامة أن قطعة حديد تتمدد بالحرارة، وتكرر أيضاً تمدد قطع حديد أخرى بالحرراة، فنعتباد على هذا الأمر ونقول إنه قد تكرر لدينا أن قطع الحديد التى رأيناها تتمدد بالحرارة، وهنا ينشأ

فى ذهن العالم التجريبى تساؤل: هل هناك علاقة بين الحرارة، وتمدد المعدن مادامت العادة تعطينا هذا الحدث؟ وما السبب فى ارتباط الحرارة بتمدد الحديد؟

وهكذا نضع فرضاً علمياً مستنداً إلى العادة والتكرار كمؤثر وكدليل حسى مبدئي لنا، ولكنه يخرج بنا عن مجرد العمادة والتكرار في تفسير ارتباط المعلول بالعلة كما رآه "هيوم" أو الحسيين، فنحن نريد هنا أن نفحص في طبائع الأشياء كما يقول المنهجيون الإسلاميون، وأن نتعمقها، وأن نفتت جزئياتها وندرس حركاتها والتغيرات التي تطرأ عليها وأسباب هذه التغيرات، ونحذف كل ماله علاقة بالظاهرة أو الواقعة موضوع البحث، أي أننا نقتصر في هذا المثال على ارتباط الحرارة بتمدد الحديد أو انكماشه فحسب، بينما توجد ظواهر أحرى في الحديد كلونه وصلابته وثقله.. الخ، فهذه جملة خصائص للحديد ينبغي استبعادها أو حذفها من دائرة اهتمامنا أثناء قيامنا بالفحص عن مدى ارتباط الحرارة بتمدد الحديد، ويسمى ابن الميثم هذا الأسلوب في البحث عبداً "السبر والتقسيم" وهو مبدأ مأخوذ من أصحاب أصول الفقه، وهو بعينه منهج الحذف البيكوني، إذ أننا نقوم بتقسيم الموضوع الذي نفحصه، ونبحث في دوران العلَّة مع معلولها إما إيجاباً أو سلباً، أي عن طريق الانفاق أو الاختلاف كما يرى "جون استيوارت مل ، ويكفينا في هذا المنهج دوران المعلول مع علته لكي نفهم أننا هنا بصدد الفحص التجريبي والمعملي عن ارتباط المعلول بعلته، بينما تكون العادة هي التسي لفتت نظرنـا إلى هـذه الظـاهرة . ولهـذا فإنـه إذا لم نؤكد على منهج "السبر والتقسيم" لاستخراج العلة من المعلول فلن يتقدم العلم ولن نحصل على الجديد في مجال الظواهر الكونية والإنسانية .

ومما يضعف دلالة بحرى العادة هـو عـدم تكرار الأمثلة بالنسبة للظاهرة موضوع الاستقراء ولذلك فإنه يجب أن نسعى إلى جمع أكـبر عـدد مـن

الملاحظات لتكون موضوع فحص تجريبي يقلل من دائرة الاحتمال والظن في النتيجة كما يرى جابر بن حيان. وقد جاء فرنسيس بيكون بعد ذلك فأشار إلى ضرورة الالتزام بجمع أكبر عدد من الوقائع التي تصلح للتجريب .

وعلى أية حال فإنه مع وجود أساس للإرتباط العلّى في الاستقراء ، إلا أن هذا الإطراد في الظواهر وتكرار ارتباط المعلول بالعلـة لن يصل بنا إلى إثبات علاقة يقينية بينهما تحكمها الضرورة العقلية العلّية إذ أن علمنا يظل مع هذا في دائرة الاحتمال مادام يقتصر على الجزئيات. فالعادة في هذه الحالة تحدث ترجيحاً وليس تأكيداً يقينياً .

# ٣ ـ دليل الآثار:

ويقصد به الدليل النقلى أو شهادة الغير أو السمع أو الرواية، ونسرى حابر بن حيان حينما يتكلم عن شهادة الغير يعرج إلى الكلام عن الأوائل والثوانى، وهو يتساءل عن مصدر الأوائل أى البديهيات، ولاياً عذ برأى أرسطو فى البديهيات وكيف أنها لا يبرهن عليها، كما نراه يتكلم عن نوعين من العيان، أحدهما هو العيان العقلى المباشر الذى يدرك به العقل الأمور البديهية البسيطة التى لا تحتاج إلى دليل أو برهان، والآخر عيان حدسى إلهامي يقوم على حدوس ذات مصدر إلهي باوز للتجربة، وهذا النوع خاص بالأنبياء والأثمة الإسماعيلية وأئمة الشيعة على وحه العموم، ويرى حابر أن شهادتهم وسمعياتهم إنما يستند إلى يقين مطلق لاتشكيك فيه ولا نقض له.

وهذا الإتجاه عند "حابر بن حيان" يجب أن نضعه بين قوسين لخروجه عن دائرة العلم التجريبي التي لانسلم فيها بأي عيان عقلي سابق على التجربة مستمد من حدوث مطلقة معصومة من الخطأ وغير حسية.

أما بالنسبة للثوانى أى تلك الوقائع التى تقع تحت طائلة الحس فإنه ينبغى إقامة الدليل التجريبي على صحتها حتى تتكشف الشكوك حولها. وهكذا نراه يُخضع الدليل النقلى أو شهادة الغير أو السماع للتجربة الاستقرائية ولايقبل من هذه الآثار غير ما ارتبط بعالم السماء أى بالمذهب الإسماعيلي .

على أننا يجب أن نلاحظ أن الاستدلال بالآثار في مجال المنهج الاستقرائى لا يمكن أن يكون طريقاً سليماً منهجياً إلا إذا أخضعنا هذه الآثار بكل أنواعها لمنهج التحقيق التحريبي، فمثلاً نحن نطبق هذا المنهج في مجال العلوم التاريخية، وفي مجال الحديث النبوى، لأنه فيهما تنتقل إلينا عن طريق السماع روايات السابقين فنعرف أقوالهم وأخبارهم ، إلا أنه ينبغي أن نستخدم هنا أسلوب المنهج العلمي التاريخي، سواء كان من ناحية النقد الظاهر للمصادر، أومن ناحية النقد الباطن لها كما سترد الإشارة إليه.

وإذا انتقلنا إلى عالم منهجى آخر، وهو "أبو بكر الرازى" في مجال الطب، فسوف نرى كيف يضع فرضاً يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة.. وذلك بعد أن شاهد بعض الأعراض والدلالات.. وهذا هو منهج الملاحظة والتجربة والدربة أى الخبرة في مجال الطب الذي ذاع بين المحدثين.

أما ابن سينا فقد وضع سبعة شروط لكى تصح التجربة العلمية .. وهذه الشروط تتضمن القواعد الثلاث التى وضعها مِلُ لتحقيق الفروض وهمى قاعدة الاتفاق والاختلاف التغير النسبى المقترن، وكذلك مجموعة القواعد التى سبق أن وضعها بيكون للقيام بالتجربة وسماها بالقوائم الثلاث وهمى تنظوى على مرحلتين:

### أولهما مرحلة التجريب :

وهى مرحلة تنطوى على شروط التجربة السبعة التى وضعها ابن سينا وهى عند بيكون تدخل تحت تنويع التجربة وسحبها على حالات جديدة.

### أما المرحلة الثانية:

فهى مرحلة تجديد التجربة: وهى التى نصل بها إلى تفسير هذه الظواهر أى ما نسميه "بالقانون العلمى" الذى ينتهى إلى الكشف عن علّة حضور الظواهر أو غيابها وهى التى نسميها بالقانون " وهذا القانون يُوضع كما فعل العرب كمقدمة كبرى فى القياس ليستنبط منه كل ما ينطبق عليه من حزئيات فيما بعد. وقد استخدم العرب الاستقراء بهذه الصورة، والاستنباط أيضاً فى أبحاثهم العلمية .

وهكذا نرى كيف أن العرب قد سبقوا العالم الغربى فى وضع أصول المنهج العلمى الحديث، أما عن تطوره عند المعاصرين على يد أصحاب الوضعية المنطقية كما سنرى فى الفصل القادم. فإنه أمر قد نتج عن اتساع دائرة الاحتمال فى مجال العلم. هذا الاحتمال الذى أودى بفكرة القانون الكلى الذى كان الاستقرائيون التقليديون يفسرون به سائر الظواهر العلمية موضوع التجربة.

على أنه ينبغى علينا أن نؤكد هنا أن ثمة فروقاً أساسية بين النظرة العلمية الإسلامية والنظرة العلمية عند الغرب.

إننا نعرف أن غاية العلم عند الإسلاميين والغربيين على السواء هي الوصول إلى الكشف عن القوانين أو الخطوط العريضة التي ينتظم فيها هذا الكون بكل ما فيه من ظواهر، يمعنى أن هدف العلماء في كل اتجاهاتهم هي

الوصول لاسيما في العلوم الكونية إلى معادلة رياضية موحدة مفسّرة لجميع الظواهر ومعبرة عن وحدة تامة التركيب متداخلة الأطراف ومترابطة الأحداث والوقائع لهذا العالم. ويعتبر هذا الاتجاه هو المثل الأعلى الذي يتجه إليه العلم في منهجه وأساليبه ، ولكننا فيما يختص بالعلم الإسلامي نجد أن العَالم المسلم إنما يصور أولاً وقبل البدء في البحث والتجربة عن أن ثمة خالقاً أوجد هذا الكون وأبدع صنعه أي أنه لابد من الإيمان بمسلمة أساسية وهي أن الله خلق هذا العالم الكمامل المنظم الذي ينطوى على وحدة شاملة، وهذه هي المسلمة الأساسية في الاستقراء ونعني بها "معقولية الطبيعة"، وهي يؤمن بها أيضا العالم الذي لايؤمن بوجود خالق والعالم المؤمن بوجود خالق لهذا العالم على السواء.

وإذا كان العَالِم العلماني يضع الشك نصب عينيه في العالم الطبيعي حين يتناول جزئياته بالدراسة والبحث ، فإننا نجد العالم المسلم يؤمن إيماناً عميقاً بأن الله وراء معقولية الطبيعة، بمعنى أن منطق الكون إنما يقوم على أساس سنن الله التي بثها فيه، ولهذا فهو حينم يتناول الجزئيات يكون عارف بأنه مقتطعة من "كلِّ" نظمه العلم الإلهي .

وهكذا فإن العالم الطبيعي المسلم يكون مسلحاً بعمومية المعرفة وشموليتها أثناء مسيرته للبحث عن نظام سير الأحداث أو الوقائع الجزئية .

وهذا الشعور لدى العالم يكشف مالديه في عمق الإيمان بالكلى وراء هذا الجزئي، وأنه يكون لديه الإيمان بأنه سيكشف قطعاً في يوم من الأيام عن هذا الكلى بعد أن يقطع مراحل مقدماته الجزئية ، أي بعد أن يمضى في البحث العلمي بقوة وبمثابرة ، والله هو الضامن له بأن يصل إلى تحقيق غاياته فلا يضرب بعيداً في متاهات الاحتمال يقول تعالى ﴿ يا معشر الجن والإنس إن

استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا ، لاتنفذون إلا بسلطان (<sup>۱۲)</sup> ويقول سبحانه ﴿واتقوا الله، ويعلمكم الله .. (<sup>۱۲)</sup>

وبهذه الصورة نجد أنه مادام هناك سند إلهى واعتداد بمبدأ الحتمية فى الطبيعة وحفظ لنظام هذا الوحود، سنجد لهذا أن الاحتمال لاينصب على الظواهر نفسها موضوع البحث بل سينصب مؤقتاً على أساليب القياس المستخدمة فى البحث وعجز حواسنا أو ما ينقل إلينا من معلومات ..إلخ، وكلما تقدم بنا العلم كلما انصلح مع هذا التقدم أى خطأ يختفى وراء الاحتمال، أى أننا نقصد أن الاحتمال هنا فى منهج الاستقراء وفى نتائجه لن يرتبط بوقائع الاستقراء أى بوقائع الملاحظة والتجربة أى بالطبيعة، بل سيرتبط بأسلوب إدراكنا القياسي للطبيعة الذي يتقدم كلما أصلحنا أسالينا فى البحث وهذا يحدث دائماً كلما تقدم العلم.

والنتيجة الثانية التي تنبع من إيمان العَالِم المسلم بأن الله خلق العالم في وحدة منظمة شاملة قائمة على المعقولية أن تكون هناك علاقات حالة تبرابط عن طريقها كل أحزاء هذا الكون تحقيقاً لشموليته ولوحدته منظن تكون هناك ظواهر منعزلة عن ظواهر أخرى في النوع أو الكيف بل كلها تعبر عن مظهر أو مجلى واحد للكون الفسيح.

هذا هو الذ ، يميز بين التجربة العلمية الإسلامية والتجربة العلمية الغربية من حيث أن التجربتين تقومان على فكرة أساسية وهي غاية العلم ومثله الأعلى أى الوصول إلى تصور نظرى منفرد لوحدة العالم وترابط أجزائه، إلا أننا نجد أنه بينما يجعل الغربيون هذه الفكرة كحلم رياضي يسعون إليه وينتظرون تحقيقة بعد أجيال لاحصر لها من التقدم العلمي، نجد أن هذه الفكرة \_ أى وحدة العالم وكليته \_ هي عقيدة راسخة ومبدأ ثابت عند العلماء المسلمين، من حيث أنهم

إنما يبدأون به ويسلمون بفعاليته كأثر من آثار الإيمان بالله وقدرته على خلق طبيعة واحدة منتظمة ، وقد أشرنا إلى تأثير هذا المعتقد على نفسية العالم وهو يبحث ، وكيف أنه يعتبر بمثابة مرشد يوجهه إلى استنباط القانون من الظواهر ثم يجرى الاستنباط على ظواهر أخرى تالية مشابهة كنتيجة أو سبب لهذا القانون، وهو في كل مراحل بحثه يؤمن بأن الله هو خالق هذا الكون ونظامه، وأن بحثه بين قوسين فقد بدأ من الكلى ليستخرج منه الجزئى ، وسينتهى إلى الكلى كما توحى إلينا فكرة الإيمان بالله تعالى .

ولا يحسبن أحد العلمانين أن تدخل الإيمان با لله على هذا النحو في نطاق العلم سيتحول معه البحث العلمي إلى بحث في اللاهوت، ذلك أن ما يجرى على البحث في الطبيعة هو ما يجرى على الأفعال الأخرى السلوكية للإنسان، فالعالم المسلم يؤمن بالحرية، وا لله لا يضغط على حريته ولا على بحثه، فهو حر في المضى وفي أسلوب بحثه وطريقته، كما هو حر في سلوكه، فكما لا يتدخل الله في تحديد أنماط السلوك فإن الألوهية لا تتدخل في سير البحث العلمي.

ويكون إذن الإيمان بخلق الله لهذا العالم أساساً منهجياً يمكن أن تضاف إليه مسلمات منهجية أولية قبلية كقوانين الفكر الثلاثة التي لايمكن لأى بحث علمي أو فلسفى أن يبدأ بدونها ومع ذلك فهى لاتتدخل في سياق البحث، إذ أن هذا مرهون بجدية الباحث وأصالته ودرجة إسهامه في العلم وأنشطته .

ولاينبغى أن ننسى فى هذا المحال أن القرآن الكريم هو أول موجه للمنهج العلمى التجريبي فلقد حثّنا على النظر الحسى أولاً وذلك فى قول عنالى : ﴿إِنْ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً ﴿(١٠) ، فكأن القرآن الكريم يحل المشكلة الاساسية فى المنهج العلمى وهى التجربة والملاحظة الحسية بالسمع والبصر ثم بالقلب فى النهاية بعد أن يبرز الدليل الواقعى المادى على نجاح

onverted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التجربة، ومن ثم يسلم به العالم تسليماً يقينياً ويعتمد عليه في استنباط ما يترتب على التجربة من نتائج وبراهين ينبغي فيها مراعساة الدقمة والتحقيق القائم على شعور العالم بمسئوليته عن الأمانة العلمية أمام الحق .

# الغدل السادس العلم وغلسغة العلم "حراسة" للمناهم المعاصرة

إذا كان العلم يدور بصفة أساسية حول المعرفة اليقينية بالظواهر والمسائل الطبيعية، فإن فلسفة العلم، هي النسق المعرفي المترابط من المفاهيم والقوانين التي تشكل في مجموعها المناهج التي تأخذ بها العلوم الطبيعية والفلسفية والإنسانية .. إلا أنها لايمكن أن تكون بديلاً للعلم نفسه كما نشاهده في الممارسة العلمية.. أي في إطار البحث العلمي. ولما كانت المناهج هي الصورة المعرفية أو المرشدة ، فإنها تكون بذلك الصورة الأساسية التي يمكن من خلالها تتبع مسيرة العلم، وكذلك يدخل في فلسفة العلم خصائص التفكير العلمي لتنع أشرنا إليها آنفاً ... مثل التعميم والتكميم والقابلية للاختبار .. والثبات والصدق ، والموضوعية ، وقابلية هذه الظواهر للتحليل ثم مقولة اتصال البحث العلمي وخضوعه لمسلمات معينة مثل مبدأ الحتمية ، ويضاف إلى ذلك الخيال العلمي الذي هو نوع من التحيل المبني على أسس واقعية ومنطقية يلم بها العالم مسبقاً .. ومن ثم فهو غير خيال الفنان.

وأما لغة العلم وحقائقه فهى تتسم بتمام الموضوعية .. ومن ثم فإن فلسفة العلم إنما هي أقوال تطلق على العلم دون أن تكون حسزةً منه .. وتعتبر مناهج

البحث العلمي هي الجزء الأساسي في فلسفة العلم ، لأنها إنما تنصب على وصف الخطوات التي يسلكها العالِم في بحثه .

كما يُعزى إلى المسلمين الكشف عن منهج البحث العلمى الاستقرائي على النحو الذى بيناه فيما سبق.. وكان أرسطو قد تكلم عن الاستقراء بنوعيه الناقص والتام، ولكن المسلمين قد اكتشفوا أصول المنطق الاستقرائي في حذق ومهارة في دراساتهم عن أصول الفقه وذلك قبل أن تصلهم كتابات أرسطو في هذا الصدد.

وجما تجدر الإشارة إليه هو أن المنهج الذي كان سائداً عند اليونان والرومان في العصور الوسطى هو منهج القياس .. أو ما يسمى جملةً بالمنطق الصورى.. وهو الذي ثار عليه مناطقة عصر النهضة لعقمه وعدم حدواه في الكشف عن قوانين الظواهر مما جعله منطقياً لعرض المعلومات التي سبقت معرفتها أكثر من كونه أداة لمعرفة الجديد من الظواهر، ومن ثم ظهرت المنساهج الصورية الاستقرائية التجريبية في مجال العلوم الطبيعية ، ثم المنهج الاستنباطي في مجال العلوم الرباضية، كرد فعل على عقم المنهج الأرسطى القديم .

ولاشك أن المنهج الاستنباطى الرياضى إنما يعد تطويراً للمنطق الصورى القديم .. ولكننا نتساءل عن مدى قبول الدراسات الإنسانية للمنهجين الاستقرائي والرياضى ..وعلينا أن نبحث من ثم عن منهج ملائم لهذا النوع من الدراسات بحيث لايكون استنباطياً أو استقرائياً.. لأنه قد ثبت إبان القرن التاسع عشر استحالة تطبيق المنهج الاستقرائي المطبق في العلوم الطبيعية على الدراسات الإنسانية .. ولذلك ظهرت عدة مناهج منها المنهج الاستردادي في التاريخ .. ومنهج التحليل النفسي في ميدان علم النفس ومنهج التأمل الذاتي في الفلسفة.. أي أن علماء هذه الدراسات قد اضطروا إلى استخدام أكثر من منهج واحد

هروباً من استخدامنا لمنهج العلوم الطبيعية في مجال الدراسات الإنسانية إذ أن استخدام المنهج التجريبي في مجال العلوم الإنسانية ستصبح معه الظواهر الإنسانية مجرد وحدات كمية تخضع للقياس الكمي والتعميم .

ولقد جاء منهج "دوركايم" في علم الإجتماع (٩٦) لكي يستخدم نفس شروط المنهج التجريبي والطريقة الاحصائية فسي دراسة الظواهـر الاجتماعيـة.. وهو الأمر الذي تحولت معه الدراسات الاجتماعية إلى دراسات كمية لايستطيع الباحث أن ينفذ إلى مضمونها إلا عن طريق التفسير أو الفهم الـ ذي يستند إلى مواقف ذاتية، فيتجاوز بذلك حصيلة القياس الكمي للظواهر .. وقد كان على المدرسة الألمانية أن تبدأ بمسادرة حديدة .. إذ تقدمت بمنهج "الفهم" كمنهج أصيل في الدراسات الإنسانية في مقابل منهج العلوم الطبيعية .. ورأى أتباع هذه المدرسة أننا مهما أدخلنا من تعديلات على منهج العلوم الطبيعية فستظل غير ملائمة للدراسات الإنسانية ، إذ بينما ينصب منهج الاستقراء على الكم، بحد أن منهج الفهم في العلوم الإنسانية ينصب على داخل الظاهرة البشرية ويغوص في أعماقها ، وهذه الخبرة ترتبط مباشرة بالتعاطف ، وبالمعاني وبالتعبيرات التي تتعلق بالظواهر الإنسانية، وبينما نجد أن الظواهر الطبيعية تدرك بالحواس ، نحد الظواهر الإنسانية تدرك بالاستبطان الذاتي والفهم، ولاتخضع للتجريب الحسى الظاهري ، وقد استقر هــذا المنهج الكيفي الذاتي، وظهرت معالمه وخطوطه العريضة بوضوح عند "بول ريكمان" الـذي يضـرب لنـا مثـلاً يوضح فيه الفرق بين استخدام المنهج الاستقرائي التجريبي، واستخدام منهج الفهم، فيقول إن ملاحظة السرعة بين أحسام تتحرك بسرعات مختلفة ، يمكن قياسها عن طريق المقاييس المختلفة للسرعة وإثباتها بدقة، وهـذه تجربـة خارجيـة لاتنفذ خيلال الذات، وليست في حاجة إلى تعاطف إنساني معها كواقعة

خارجية لاتنفذ خيلال الذات، وليست في حاجة إلى تعاطف إنساني معها كواقعة خارجية، بينما نجد أنه إذا حدث أن قتل مجموعة من المتعصبين زنجياً، فإن هذه الواقعة تحتاج إلى دراسة من نوع خاص تدخل فيها عوامل نفسية وسوسيولوجية وثقافية لايمكن قياسها كمياً، لأن لها طابعاً كيفياً متميزاً بالإضافة إلى طابعها الكمي الذي يخضع للدراسة الكمية المادية. (٩٧)

وكذلك الأمر في المجالات الأخرى للعلم، فلا يمكن مثلاً تطبيق المنهج الاستنباطي إلا في بجال المنطق والعلوم الرياضية ، ولايمكن تطبيق المنهج الاستقرائي البحت ، إلا في بجال العلوم الطبيعية ، ولذلك فسوف نعرض فيما يلى لجملة من هذه المناهج بدءاً بالمنهج الاستنباطي ، وانتهاء بإلقاء الضوء على حقيقة المنهج الإستردادي في علم التاريخ وفلسفته .

على أنه لما كانت الغاية من هذا البحث هي إعطاء صورة عامة عن فشل تطبيق المنهج التجريبي في مجال العلوم الإنسانية، لهذا فإن استعراضنا لمناهج البحث الأحرى الاستقرائية والاستنباطية إنما يجئ بهدف الرد على مزاعم المتمسكين بفاعلية المنهج التجريبي في مجال العلوم الإنسانية ، وهؤلاء هم أصحاب المدرسة الوضعية المنطقية .

# أولاً: منهج الاستقراء:

لقد أشرنا إلى أن الاستقراء "Induction" بصفة عامة ينقسم إلى : استقراء تام، واستقراء ناقص .. والاستقراء الناقص يمثل منهج البحث في العلوم التجريبية ، وهو الذي نصل عن طريقه إلى الكشف عن القوانين العلمية .

ويسمى هذا الاستقراء "بالاستقراء الناقص "، لأنه لايشترط إحصاء كل الأمثلة الجزئية للظاهرة لكى نصل إلى القانون الخاص بها، وإنما يقتصر الباحث

على عدد منها، باعتبار أن ما ينطبق على هذا العدد ينطبق على غيره من الأمثلة.. وهذا النوع من الاستقراء، هو الذى عُرف منذ بيكون وجاليليو ثم تطور عند حون ستيورات مِل ، ليصبح الاستدلال مؤلفاً من عدد من المقدمات التي تعبر عن سير الظاهرة في الواقع ، والتي يصح منها الانتقال إلى النتيجة المفسرة لسير الظاهرة أو الواقعة ، فتكون هذه النتيجة هي بمثابة (صيغة القانون) الذي نستهدفه بتطبيق المنهج الاستقرائي .

وإذا كان بيكون قد ابتدأ بفتح الأبواب أمام هـذا المنهج العلمى الجديد، فإن مسيرة هذا المنهج قد تخللتها اتجاهات عديدة في المرحلة الممتدة من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، منها الاستدلال الرياضي عند حاليليو، واتجاه هيوم الذي يرى أن الاستقراء ليس استدلالاً منطقياً بالمعنى الدقيق.

ويقع الاستقراء فى ثـلاث مراحـل هـى : الملاحظة والتجربـة ــ فـرض الفروض ــ تحقيق الفروض . . (١٨) وسوف نتناول هذه المراحـل فيمـا يلـى بشـئ من التفصيل :

# ١ ــ الملاحظة والتجربة :

الملاحظة عملية تنصب على الظواهر التي لانستطيع أن ندخلها في نطباق الدراسة المعملية كما هو الحال في علم الفلك أو الجيولوجيا . والعنصر المحرك للملاحظة في المنهج الاستقرائي، هو عنصر (العيان الحسى المباشر) إذ تلعب المشاهدات الحسية دوراً أساسياً في الاكتشافات العلمية ، إذ أن اكتشافات المشاهدات الحسية حوراً أساسياً في الاكتشافات العلمية ، إذ أن اكتشافات حاليليو الخاصة بسقوط الأحسام، كانت قد بدأت من ملاحظة السرعة كلما اقترب الجسم من الارض، ونفس الأمر نجده في اكتشافات تورشيللي الخاصة

بالضعظ الجوى، واكتشافات كلود برنارد لدور العصارة البنكرياسية فى هضم الدهون من ملاحظاته على أرانبه المشهورة .(11)

أما التجربة فهى ما يقوم به كل عالم فى مجال بحثه، كالكيمائى حين يستخدم التيار الكهربى لفصل الأكسجين عن الهيدروجين فى الماء.. وعلى الرغم من أنه لايوجد حد فاصل بين الملاحظة والتجربة، (۱۰۰۰) إلا أنه فى مجال العلم تعتبر التجربة أكثر أهمية من الملاحظة ، لأنها تفيدنا فى الكشف عن القوانين التى لاتسمح بها الملاحظة البحته، هذه الملاحظة التى قد نضطر للإنتظار كثيراً حتى تتكرر الظاهرة فى الطبيعة .

وإذا كان مجهود العَالِم ـ فيما يختص بالملاحظة ـ ينحصر في مجرد تسجيل ما يشاهده ، فإنه في مجال التجربة نتحكم في الظاهرة ونخضعها للدراسة المعملية مما ينجم عنه ملاحظة أكثر دقة .

وهناك شروط علمية ينبغى أن تخضع لها الملاحظة والتجربة كخطوة فى المنهج الاستقرائى ، وذلك مثل استخدام الحواس بدقة ، والاستعانة بالآلات والمقاييس ، والابتعاد عن إدخال عنصر الذاتية حين نسجل الظاهرة .. وهذا الشرط الأخير هو مايعرف بالموضوعية .

### ٢ ـ فرض الفروض:

إذا كان الهدف من الملاحظة والتجربة، هو التوصل إلى قانون عام يفسر بحموعة من الظواهر أو الوقائع، فإن ذلك يحتم على العالم أن يضع فرضاً علمياً لتفسير هذه المجموعة من الملاحظات والتجارب التي جمعها.

وقد تنشأ الفروض من مجرد الصدفة (۱۰۱) ، فكثيراً ما يقع الانسان على ظواهر تهديه إلى وضع الفرض، دون أن يكون قد قصد ذلك فعلاً .. ومن

ناحية أخرى، فإن وضع الفروض يدعو أحياناً إلى إحراء كثير من التجارب، والتعديل في التجربة والتنويع في ظروفها المختلفة .

والحقيقة فإن الدوافع إلى الفرض العلمى إنما تقوم على اهتمام العالم وانشغاله الدائم بتفسير الظواهر ، والمثال على ذلك أن معظم الاكتشافات العلمية قامت على مشاهدة كبار العلماء لظواهر عادة ما يمر بها الإنسان العادى دون أدنى انتباه .. فظاهرة سقوط الأحسام مثلاً ، ظاهرة مشاهدة في كل دقيقة وعند كل إنسان ، ومع ذلك لم يصل أحد قبل نيوتن إلى وضع قانون الجاذبية .

وللفرض شروط يجب مراعتها عند وضع الفرض العلمى، فلابد أن يبدأ الفرض من واقعة معينة تتم ملاحظتها بالفعل، وهذا يعنى أن الفروض العلمية لاتبدأ من تخيلات .. ويجب أن يكون الفرض قابلاً للتحقيق منه فى الواقع وخالياً من التناقض.

وفى الفرق بين الفروض العلمية وغير العلمية ، يعدد أصحاب المناهج أنواع الفروض فيذكرون : الفرض الأسطورى ــ الفرض الدينى ــ الفرض التاويخى ــ الفرض الفلسفى .. وياتى بعد ذلك (الفرض العلمى) الذى يحدد ستانلى جيفونز ثلاثة شروط له :

- (١) أن يسمح باستخراج نتائج يمكن اختبارها بالخبرة الحسية .
- (٢) الا يتعارض مع القوانين الطبيعية التي سلمنا بصدقها في الماضي .
  - (٣) أن تتفق النتائج المستنبطة منه مع الواقع.

و تجدر الإشارة أخيراً، إلى أن الفرض الخاطئ لاينبغى أن نرفضه تماما، بـل يجب علينا تطويره وتعديله حتى يتفق مـع سـير الظـاهرة أو الواقعـة حتى يمكن الاستفادة منه في التوصل إلى القانون المفسر لطبيعة الظاهرة .

ولايفوتنا في هذا المقام، أن نشير إلى هذه الحركة التي قام بها بعض العلماء متنكرين للفروض استناداً إلى قول نيوتن: Hypotjeses non Fingo. (أنا لا أكون فروضا) مما جعل الكثير من العلماء ينظرون إلى الفروض بعين الحذر .. ولكن مناقشة هذا الموقف تكشف عن تفسير خاطئ لعبارة نيوتن، الذي كان قوله متضمنا في سياق رده على الديكارتيه أرجعوا نظريته في الحاذبية إلى فرض يتشابه مع فروض رحال العصور الوسطى، وهي الفروض التي تتصل بالخواص السرية للأشياء. (١٠٣)

# ٣ \_ تحقيق الفروض :

تشبه عملية (تحقيق الفروض) عملية (التجريب) في معناها الدقيت وينبغي ان تلتزم (بالروح العلمية) التي يجب أن تسود خطوات البحث العلمي .. فالتجربة تظهر الروابط التي تجمع بين الفرض وبين سير الظواهر، والروح العلمية تقتضى التنويع المستمر في الظروف الحيطة بالظاهرة حتى يتيقن الباحث من إثبات صحة الرابطة بين الفرض والواقعة المراد بحثها.. وبالتالي تثبت صحة الفرض فيصبح قانوناً .

### الاستقراء عند فرنسيس بيكون:(١٠٤)

كان بيكون من أوائل من حاولوا وضع صياغة مكتملة لمنهج البحث فى العلوم التجريبية . وكان ذلك فى صورة المنهج الاستقرائي الذى نادى به بيكون فى الوقت الذى كان الوسط العلمى فيه يموج بأفكار مرتبطة بالميتافيزيقا

واللاهوت إبان العصور الوسطى، وعلى الجملة كان المنهج القياسي مازال يشيع في كثير من الأوساط العلمية .

وإذا كان بيكون قد اهتم بالفروق بين الظواهر.. و لم يفطن إلى ضرورة القياس الكمى ... فقد حاء حاليليو ليعارض وليكشف عن الاستدلال الرياضى ويعتبره ذا فاعلية أكبر من الملاحظة والتجربة .. و لم يكن الاستقراء عند بيكون هدفاً بل كان وسيلة .. إذ كان الهدف هو استثمار المعرفة العلمية أو الفلسفة في رفع مستوى الناس المادى ، فضلاً عن القيمة العلمية النظرية ، فيكون علينا إذن في نظر بيكون فهم الواقع للسيطرة عليه لتحقيق مجتمع أفضل وبذلك تكون للعلم قيمة عملية فحسب .

وقد وضع بيكون كتابه (الأورجانون الجديد) أى (المنطق الجديد) وهو الجزء الثانى من كتابه (الإحياء العظيم) الذى كان يطمح أن يكون مشروعاً علمياً متكاملاً، ولكنه لم يكمله. وقد وضع بيكون فى "الأورجانون الجديد" نظريته فى الاستقراء وأفصح فيه عن ثورته العارمة على منطق أرسطو القياسى الذى كان يجعل فيه علم الطبيعة علماً فلسفياً.

وإذن فإن بيكون قد انتقد "المنطق الارسطى" كما أشار إلى بعض الأخطاء العامة التى يقع فيها العقل البشرى وتعوقه عن التفكير السليم. وهذا هو الجانب السليم. أما الجانب الايجابي فهو منهجه الاستقرائي .

أما من الناحية الأولى فإنه يرى أن القياس الأرسطى عقيم، لأنه استدلالى صورى ننتقل فيه من مقدمات إلى نتائج عامة يراعى فيها الصحة الصورية فحسب بغض النظر عن محتواها المادى الواقعى .

وكذلك فإن القياس الأرسطى يبدأ حركته الاستدلالية من أفكار جزئية محسوسة يُسبغ عليها شكل الأفكار العامة التي تكون بمثابة مقدمات للقياس يفترض صدقها ، بينما تكون هذه المقدمات بحرد أفكار شائعة كاذبة تضر أكثر مما تنفع ، وأخيرا فإن نتيجة القياس الأرسطى عقيمة لأنها تكون متضنة في المقدمات ولاتحوى معرفة جديدة.

أما فيما يتعلق بجانب الأخطاء التي يقع فيها الجنس البشرى تلقائيا بطبيعتــه ولا يمكن التخلص منها تماماً وهي نظريته في الأصنام الأربعة فهي :(١٠٥)

### : Idols of the tribe منام القبيلة

وهى أوهام عامة لدى الجنس البشرى مغروزة فى طبيعة الإنسان.. ومن الأمثلة على ذلك محاولتنا وضع نظام نظرى تعسفى للعالم قبل أن نتأكد عن طريق الملاحظة المباشرة من وجود مثل هذا النظام فى الطبيعة وذلك بحسب رأى بيكون فنقول مثلاً إن الطبيعة منظمة تنظيماً معقولاً على أساس من المنطق والعقل، ومن ثم نسلم بمبدأ الحتمية .

ومن الأصنام التى تتعلق بالجنس البشرى عامة ميلنا الطبيعى إلى تصديق الخرافات والتنجيم والأساطير.. وتسرعنا في إصدار الأحكام على عدد قليل من الوقائع واتجاهنا إلى تصديق ما يتفق مع هوانا.. ورفض ما يخالف هذا الهوى دون أى تحقيق علمى بهذا الصدد .

# : Idols of the cave الكهف ٢ \_ أصنام الكهف

وهى ذات طبيعة فردية، إذ أنها تتعلق بخبرات كــل فـرد مــن الأفــراد على حدة ..و تختلف باختلاف الأفراد حسب البيئــة والتعليــم والعــادات والوراثــة .. فبعضنا مثلاً يبالغ فى إظهار أوحه التشابه بين الأشياء .. وعلى العكس من ذلك

نجد البعض الآخر يبالغ في إظهار أوجه الاختلاف بينها . ثم هناك قسم منا يميل إلى كل ماهو قديم، وقسم آخر يعشق الجديد الطريف من الأشياء.. وهكذا.

# : Idols of the market صنام السوق

ويقصد بالسوق هنا مكان احتماع الناس وتبادهم الحديث في معاملاتهم وهم في العادة يستخدمون اللغة في هذا الحديث، ولما كانت ألفاظ اللغة المستعملة مبهمة وغير دقيقة ، فإنها تكون مصدراً لكثير من الأخطاء. وستكون النتيجة أن يمعن الناس في الجدل وأن تزداد حدة اختلافاتهم ومنازعاتهم بسبب غموض هذه الألفاظ المستخدمة التي في الإمكان تعريفها وتحديدها. فبعضها عموض هذه الألفاظ المستخدمة التي في الإمكان تعريفها وتحديدها. فبعضها بمثابة إشارات إلى تراث الماضي وإلى نظرياته كفكرة الحرك الأول وعنصر النار والحظ. وأخيراً فإن أحاديثنا مليئة بمثل هذه الألفاظ التي كثيراً ما تؤدى إلى الحظا والاضطراب والغموض.

# ؛ \_ أصنام المسرح Idols of the theater

أما أوهام المسرح فقد ورثها الإنسان في العصر الحديث عن مذاهب الفلاسفة القدماء الذين يفسرون الطبيعة حسب تصوراتهم ومعتقداتهم ، وقبل أن يقوموا .ملاحظة ظواهرها .. وهم يستدلون من تجارب قليلة.. ويعتمدون على الخيال لاستكمال صورة الظاهرة .. وبهذا يسمح البعض لمجال الخيال أو اللاهوت بالتدخل في مذهبه .. بينما الدين مصدره الوحي لا العقل .. فلا يجب أن تهتم الفلسفة باللاهوت بالضرورة. غير أنه لا يخفى علينا أن بيكون كان يرى أن بعض المعتقدات مثل (وجود الله) يمكن البرهنة على صحتها فلسفياً .

أما العلم عنده فيحب فصله عن الدين وعدم إقامة العلم الطبيعى على أساس من النصوص الدينية ، وبهذا نجح بيكون في فصل الفلسفة والعلم عن الدين وقضاياه .

هذه هي إذن الأصنام التي يعتبرها بيكون من الأسباب الرئيسية للخطأ، وهو لايرى أن اللغة في حد ذاتها هي مصدر هذه الأخطاء .. ولكن استعمالها الخاطئ هو الذي يؤدي إلى الغموض والالتباس . وعلى العموم ليس للغة بديلاً سوى المنطق الرمزى وأساليب الاستدلال الرياضي .

# ثانياً: الجزء الإيجابي من منهج بيكون:

إذا كان بيكون قد اكتفى فى الجزء الأول من منهجه ببيان أخطاء الماضى وأسبابها فإنه يحاول فى هذا الجزء الثانى من كتابه أن يعرض منهجه الاستقرائى الجديد الذى أراد أن ينسخ به منطق أرسطو القديم القائم على القياس .

تناول بيكون الأشياء الخارجية التي هي موضوعات الحس، ورأى أنها معقدة في تركيبها. ولكننا بتحليلها ننتهي إلى الكشف فيها عن الطبائع البسيطة التي تتركب منها .. ولايمكن أن ندرك تركيبها الكامل وكيفياتها المستمدة من ماهياتها .. إلا بعد الكشف عن هذه الطبائع البسيطة التي هي الحرارة والبرودة والكثافة والوزن واللون والصوت والرائحة وغيرها من صفات الأشياء التي تكون موضوعاً للإحساس ، أما التنظيم أو الترتيب الكامل لهذه الأشياء فهو مثل غو النبات ونشأته من البذور، وكذلك مثل غو الجنين واكتماله، وغيره مما يمكن ملاحظته في الطبيعة .. ولكي ندرك حقيقة هذه الوقائع البسيطة التي أشار إليها بيكون يجب أن نكشف أولاً عن صورها .

لقد أشار مؤرخو الفلسفة إلى أن قول بيكون بوجود صور بسيطة للطبيعة إنما يدل على أنه كان لايزال متأثراً بأرسطو ..ولكن بيكون يقول فى بعض نصوصه إن الصورة هى نوع من القانون للشئ .. أو هى وصف للعملية الكامنة أو للأسلوب الكامن المنظم لأى شئ من الأشياء .. وبهذا القول يكون بيكون قد عرف الصورة تعريفاً يقربها مما تواضع عليه المحدثون الذين يرفضون التسليم بأن الصورة هى علة الشئ .. ويرون أنها قانون أو وصف للظاهرة فحسب.

والذى يهمنا فى هذا الموضوع هو أن نشير إلى ناحية هامة فيما يختص بالمنهج وهى أن بيكون قد نجح إلى حد ما فى وضع قواعد منهجه الاستقرائى الذى يمكن عن طريقه اكتشاف صور هذه الطبائع البسيطة التى نتحدث عنها.

فما هي إذن قواعد هذا المنهج الاستقرائي الجديد الذي يبسط القول فيه في الجزء الثاني من المنطق الجديد ؟

يعطينا بيكون مثال "الحرارة" لإيضاح قواعد منهجه وخطواته التي تتم من خلال ثلاثة حداول:

اولها : حدول يسميه حدول حضور الظاهرة Table of Presence

وهذا الجدول يضع فيه مجموعة من الحالات التى تظهر فيها الحرارة .. وهذه الأشياء إما أن يكون قد لاحظها بنفسه أو سمع بها أو قرأ عنها . ومعنى هذا أن الأشياء التى نستجلها فى هذا الجدول تظهر فيها الحرارة بدرجات متفاوتة .. وسيطلق حون استيوارت مل فى القرن التاسع عشر إسماً آخر على حدول الحضور هذا .. وهو (طريقة الاتفاق Method of Agreement) التى تقول :

" All instances in which a phenomenon occurs egree, in only one circumstance which when found, we call its cause"

" حينما يتفق وقوع أمر أو صفة واحدة في عدد من حالات وقوع الظاهرة". الواحدة ، فإن هذا الأمر الواحد هو الذي نكتشف فيه علة حدوث الظاهرة". ثانياً: حدول الغياب Table of Absence

وفى هذه الحالة الثانية يضع بيكون حلولاً لحالات غياب الظاهرة الحدول Presence Negative ويتخذ ظاهرة الحرارة مثالاً فيضمن هذا الجدول حالات ترجع إلى ظواهر الجدول السالف ولاتوجد بها الحرارة .. وإذن فأى صفة توجد في هذا الجدول وتوجد أيضاً في الجدول الأول لاتكون صورة للحرارة . أي أن هذا الجدول يتضمن الصور التي لاترتبط بالحرارة .. وإذن فالصور الرتبطة بالحرارة تغيب عنها. ومعنى ذلك أن الظاهرة هنا وهي الحرارة غير موجودة ويسمى مل هذه الطريقة بطريقة الإختلاف Method of .

وفى المرحلة الثالثة يضع بيكون جدولاً يسميه حدول الدرحات Table ويقارن فيه بين الحالات التى تزداد فيها درجة الحرارة ليرى هل هناك أى ظرف من الظروف يتغير طردياً أو عكسياً مع درجة الحرارة .. وهذا هو ما يسمى عند مل بطريقة التلازم فى التغير Wariations ثم يقارن الجداول الثلاثة بعضها بالبعض الآخر ليصل إلى ما يسميه بالقطاف الأول First Vintage لصورة الحرارة نوع من الحرارة وبذلك يكتشف فى هذا الجدول ــ الذى هو حدول التلازم عند مِل ــ أن الحرارة نوع من المرازة .. وإذا من المركة .. فإذا حضرت ظاهرة الحركة حضرت ظاهرة المحرزين ، ومن الرتفعت الأولى ارتفعت الثانية ، فهناك إذن تلازم طردى بين الظاهرتين ، ومن

ثم فإن كمية الحرارة الموجودة في أي حالة من الحالات المشار إليها في جدول الدرجات . تتناسب طردياً مع كمية الحركة الموجودة فيها .

هذه الجداول الثلاثة التي وضعها بيكون لتكون أداته في ميدان الكشف العلمي يطبقها على عدد كبير من الملاحظات والتحارب. ويلاحظ أنه قد تمشك بمبدأ الملاحظة والتجربة ورأى أن العلم لايمكن أن يتقدم إلا بجمع طائفة كبيرة من هذه الملاحظات والتحارب. ولكن العلم الحديث أثبت من ناحية أخرى أن عدداً كبيراً من الفروض العلمية القائمة على التخيل قبل الملاحظة والتجربة كان لها تأثيرها الكبير على حركة التقدم العلمي ومدى خصوبتها. ولعل السبب في موقف بيكون السلبي من الفروض يرجع إلى أنه لم يستخدم ولعل الرياضي الذي لم يكشف عنه في منهجه الجديد.

# ثانياً: النسق الاستنباطي في الرياضيات:

يعتبر العلم الرياضي في جملته نسقاً استنباطياً ، فالرياضة تبدأ دوما بمجموعة من التعريفات والبديهيات والمصادرات لتنتهى باستنباط نظريات مترتبة على مجموعة المقدمات السابقة .

وكان إقليلس قد قدم نسقه الاستنباطى الذى يجعله البعض أول نسق رياضى يستنبط نتائجاً صحيحة من مسلمات مفروضة، وإن كان "رايشنباخ" يحاول أن يذهب بأصول النسق الهندسى الاستنباطى إلى مرحلة تاريخية أسبق من إقليدس حين يجعل الأصل التاريخي للهندسة راجعاً إلى قدماء المصريين الذين اضطرتهم ظروف فيضان نهر النيل إلى وضع قياسات هندسية لتمييز حدود أراضيهم الزراعية التي كانت تضيع معالمها كل عام ، وقد كان هذا الاتجاه الهندسي عملياً بحتاً كما يذكر المؤرخون ، (١٠٠١) ثم ظهر البرهان الاستنباطى في

وقت متأخر على يد "فيثاغورس" الذى تفسر نظريته المشهورة كشوف المصريين على أساس أن مجموع مربعى العددين "٢، ٤ " مساويان لمربع العدد " ٥ " وقد استطاع فيثاغورس بذلك إيجاد الأسس النظرية العامة لتلك الحالة والتي تقوم عليها هذه الحالة ، وهي كون المثلث الذي تمثله هو مثلث قائم الزارية، وهذا الجانب النظرى هو الذي يميز طبيعة الدور الذي أسهم به اليونانيون في الهندسة وفي الفكر بعامة ، ففي الهندسة اكتشفوا إمكان بنائها على هيئة نست استنباطي، ولذلك يعود "رايشنباخ" ليضيف قائلاً "وسوف يظل بناء الهندسة في صورة نسق للبديهيات يرتبط إلى الأبد باسم إقليدس ، حيث كان عرضه المنظم المنطقي للهندسة هو موضوع كل برنامج دراسي هندسي، فاستمر حتى عهد قريب يدرس كما هو بدون أن يتطرق إليه الشك أو التمحيص". (١٠٧)

وهكذا جاءت الهندسة عند قدماء المصريين مؤسسة على الأمور الخاصة بالحياة العملية ، أما اليونانيون فقد تمثل إسهامهم الحقيقي في إقامتها على أسس بديهية تصورية تطبق في كل المجالات باتساق الاستنباط، واستخراج البراهين من المقدمات استخراجاً منهجياً، وهو نفس الأساس الذي انطلق منه المنطق الصوري القديم ، ولهذا فإن البحث من أجل تطوير المنطق القديم قد أدى إلى ظهور العديد من أنواع المنطق الأخرى، وهي كلها تقوم على أسس المنهج الاستنباطي الذي يتخذ شكلاً رياضياً يقوم على الاستناد إلى ثلاثة أمور جوهرية هي نادم)

# ١ ـ البديهيات :

وهى حقائق عامة بينّة بذاتها، ولاتحتاج إلى البرهنة عليها، فهى تتسم بأنها واضحة بطريق مباشر للنفس بلا واسطة ولا برهان منطقى، كما أنها تعرف

بصورة أولية سابقة على التجريب ، وهي تمثل قواعد صورية عامـة تتفـق عليهـا كل الأذهان .

#### ٢ \_ المصادرات:

وهى مسائل بسيطة ، يختص بها كل علم من العلوم على حده، ويقبلها المتحصصون فيه دون طلب برهان عليها لأنها تشكل الأسس التى ينطلق منها هذا العلم، ولكنها ليست لها عمومية البديهيات .

#### ٣ ــ التعريفات:

وهى كالمصادرات تتعلق بتصورات معينة يختص بها كل علم على حدة، ويميز العلماء بين نوعين من التعريف، النوع الأول ، هو التعريف الرياضى، وهو تعريف قبلى ونهائى وثابت وكلى، ومن أمثلته تعريف محيط الدائرة بأنه الخط المتكون بواسطة نقطة تتحرك على مسافة متساوية من نقطة ثابتة تسمى المركز، أما النوع الثانى فهو التعريف التجريبي، وهو الذي تتكون عناصره من حلال الملاحظة والتجربة العلمية، فمثلاً تعريف الذرة لم يتكون دفعة واحدة، بل ظهر بالتدريج من خلال الاكتشافات المختلفة، وكذلك فالتعريف التجريبي ليس نهائياً ، بل إنه يمكن أن يتعدل كلما دلّت التجارب على خصائص حديدة لم تكن معلومة من قبل .

وعلى هذا النحو نتبين أن البديهيات والمصادرات والتعريفات يتم قبولها معاً بدون أدلة على صحتها، أو طلب برهان لإثبات صدقها، لأنها بمثابة الوسائل أو المبادئ التي تبدأ منها البرهنة على الموضوعات المطروحة أمام الباحث، ولقد كان إقليدس هو أول من أقام نسقاً استنباطياً - كما سبقت الإشارة - وقد بناه على عدة مجموعات من البديهيات والمصادرات والتعريفات.

ولكى يقوم عَالِم ما باستخدام ذلك المنهج الاستنباطى، فإنه عليه أولاً القيام باختيار حدود ما يريده من موضوعات المعرفة، وما يرتبط بها من بديهيات أو مصادرات وترتيبها بطريقة تصاعدية أو تنازلية تمكنه من استخلاص النتائج التى تساعده في حل ما يتناوله من معضلات.

ويجب في هــذا المنهـج مراعــاة الشــروط الأساســية للفكــر المنطقــي وأبرزها: (١٠٩)

1- شرط عدم التناقض، وذلك لكى يتوافق الاكسيوماتيكى أو البديهى الصورى مع مقدماته، ولكن كثيراً ما يحدث كما يقول "ويلدر" " أن تتعدد القضايا والنظريات وتتداخل بحيث يصعب أن نتأكد مما إذا كان النسق الذى أمامنا متناقضاً أم لا .. وهنا يجب علينا الاستعانة بتحديد معانى الحدود بدقة، ومراعاة قانون الثالث المرفوع حتى يستقيم النسق .. وإلا تنوعت استنباطاتنا وأصبح الكشف عن التناقض بينها أمراً صعباً"

Y- وكذلك فمن الشروط التى يجب مراعاتها فى النسق الاستنباطى شرط الإستقلال وهو يساعد على توازن النسق، بحيث لاتتكرر البديهيات أو المسلمات التى تشكل مقدماته.. وعلينا أيضاً مراعاة عدم الغموض وكفاية تلك المقدمات بطريقة متوازنة لاتزيد أو تقل عن الحاجة.

وهنا نصل إلى الشرط الثالث الذى يجب الأخذ به وهو شرط الإشباع الذى يجب الأخذ به وهو شرط الإشباع الذى يقضى بأن تكون الحدود الغير معرفة والبديهيات كافية بحيث تسمح لنا بإجراء كل عمليات الاستنباط فى النسق .

ولقد جاء النسق الاستنباطي \_ كما سبق الإشارة إليه \_ كنتيجة اتفاق وترابط بين المنطق والرياضة .. وهو الأمر الذي أدى إلى ظهـور "المنطـق

الرياضي" الذي سيطر ولايزال على دوائر الفكر الرياضي والمنطقي .. وفيه لاتتمايز الرياضة عن المنطق ولايتباين المنطق من الرياضة .. وقد اتخذ البحث فيه عدة صور أو مداهب حسب اختلاف النظرة إلى العلاقة بين المنطق والرياضة .. وقد اتفق المفكرون على تصنيفها في خمسة مذاهب هي :(١١٠)

ا- مذهب التشابه الظاهرى وهو الذى ينظر إلى العلاقة بين المنطق والرياضة من الناحية الشكلية الخارجية ليجد أنهما متفقان فى ثلاثة أمور أساسية هى الرمزية والصورية والميكانيكية أو الآلية فى الإستنباط.

ب- مذهب حبر المنطق وهو الاتجاه الذي يعبر عن المنطق بصورة حبرية تكاد تقضى على المنطق وتجعل منه أحد فروع الرياضة .. ولقد كان ليبنتز هو أول من أشار إلى هذا الاتجاه، إلا أن أبحاثه لم تلق اهتماماً حتى أوضحها مؤخراً حورج بول .

ج- المذهب اللوحستيقى : وهو عكس الاتجاه السابق، إذ أنه يرد الرياضة ذاتها إلى أصول منطقية .. و يجعلها أحد فروعه بعد أن اتخذ المنطق صورته الرمزية.. ولقد وصل هذا المذهب إلى ذروته على يد "برتراند رسل" والفريد نورث هوايتهد " في كتابهما "برنكيبيا ماتيماتيكا" أو "مبادئ الرياضيات".

د- المذهب الاكسيوماتيكى: وهو لم يرد أحد العلمين (المنطق والرياضة) إلى الآخر بل ردهما معا متوازيين إلى أصول أكسيوماتيكية أو بديهية صورية بحتة يشتقان منها معاً.. وقد تزعم هذا الاتجاه الرياضى الألمانى "ديفيد هلبرت".

هـ- المذهب الحدسى: ويستخدمه بعض الرياضيين المعاصرين الذين يرون أن الرياضيات تقوم على أساس إدراك الأعداد الأولية بالحدس المباشر ومحاولة التوليد الذاتي لبعضها من بعض .. ومن ثم لاتعتمد على اللغة وهم يختلفون عن المذهب الأكسيوماتيكي في أنهم يعولون على الحدس بالأعداد أي الحدس في الزمان وليس الحدس المكاني أو الهندسي .

وهكذا نجد أن النسق الاستنباطي هو نسق رياضي صورى لايصلح لدراسة العلوم الإنسانية في مرحلة البيانات الأولية، لأنه يعتمد على الآلية والدقة الصورية فحسب .. بينما تحتاج العلوم الإنسانية إلى الإحساس والشعور في المقام الأول حتى يتضح الفهم وتتمثل الحقائق في الذهن .

ولقد احتل الاستدلال الرياضي مكانة عليا في المنهج العلمي المعاصر.. فبينما كان قدماء الاستقرائيين مثل "فرنسيس بيكون" يرفضون أن يجعلوا للاستقراء أساساً رياضياً ، نجد العالِم الفذ "نيوتن" يرى أن الملاحظة والتجربة والاستدلال الرياضي لازمان معاً في البحث الاستقرائي، وأنه لاقيمة للإستدلال الرياضي إلا إذا كانت الوقائع الجزئية تؤيد النتائج الرياضية الصورية .

ولعله بناء على ذلك تبرز أولوية مرحلة الفروض التصورية وتضمينها على الاستدلال الرياضي لنحصل على فرض علمي على درجة عالية من احتمال الصدق بعد أن نخضعه لخطوات التحقيق الاستقرائي لأنه نابع أساساً من علال تحويل الكيفيات المعطاه بالاستقراء إلى تصورات كمية تزيد من دقتها ودلالتها العلمية ، ولهذا جاء الاهتمام بالملاحظة والتجربة وإعطائها الأولوية في مجال الاستقراء .

ولقد جاء المنهج العلمي المعاصر نابعاً من نظرة جاليليو ونيوتـن .. غير أن أصحابه قد أنكروا أولويـة الملاحظة والتجربـة .. وذلـك نتيجـة لظهـور أسـس

لاتنطوى على وقائع محسوسة لاسيما في نظريات الذرة والنسبية والكوانتم .. فهي تبحث في مجالات لا يمكن إدراكها بالحواس وحدها .. ولاتعرف قواها المادية إلا عن طريق الصياغة الرياضية الصورية .. كما أن صياعتها لاتتوقف على التحقيق التحريبي وحده .

وهكذا أخذ الاستدلال الرياضي أو المنهج السمى بالمنهج الفرضي الاستنباطي مكانته كمنهج أصيل في العلم المعاصر .. وهو منهج تمتد حذوره إلى عَالِم الفلك "حاليليو" الذي كان أول من نادى باللغة الرياضية كأداة كشف في العلوم التجريبية .. ورأى أنه منهج ينطوى على قوة وصدق وإحكام أكثر هما في الحيرة والاستدلال. إلا أن معاصريه لم يدركوا أهمية ما يرمى إليه حاليليو، ولذلك لم يلتفت إلى هذا المنهج "فرنسيس بيكون" و لم يهتم به "جون استيوارت مل " الذي قام برد الاستدلال الرياضي إلى الاستقراء .. لأنه رأى أن المبادئ الرياضية ليس لها أساس قبلي .. إذ هي ليست سوى تجريد وتعميم صادرين عن ملاحظات جزئية حسية .

ومن أهم ما يتميز به النسق الاستنباطي الرياضي هو إمكان تكامل العلوم المتقاربة من خلاله ، لأن الرياضيين الذين يعملون في فروع مختلفة يمكن أن يحمل عمل أحدهم عمل الآخر ، لأنه يمكن أن يحكمهم جميعاً نسق واحد ينطلق منه العلماء إلى كافة العلوم الأخرى عن طريق توحيد التعريفات والمصادرات في معظم فروع العلم .

ثالثاً: المنهج الاستردادي في التاريخ: "منهج البحث التاريخي"(١١١):

# ١ ــ موضوع التاريخ :

يبحث التاريخ في الوقائع التي حدثت عبر مسيرة البشرية مرة واحدة منذ بزوغ الوعسى الإنساني وإلى الأبد، ومن ثم فقد اختلفت التعريفات حول مفهومه، ويمكن إبراز أهمها فيما يلي:

- ا يقتصر معجم "لاروس" على تعريف المنهج التاريخي بأنه معرفة الماضي،
   بينما يرى البعض أنه عبارة عن وصل الحوادث أو الحقائق الماضية وكتابتها
   بعد تمحيصها بروح الباحث الناقد .
- ب يعرف "هومر هوكت" بأنه السجل المكتوب للماضى أو للأحداث الماضية، ومن الجلّى أنه يرتكز في هذا الميدان على البحث الأركبولوجي.
- حــ يكاد معظم الباحثين يجمعون على أنه البحث في أحوال وظروف وأمـور البشرية في الماضي ، وهنا يثور التساؤل : هل يعد التاريخ علماً أم فناً.

لقد اختلفت الإحابة حول هذا الأمر ، إذ نجد طائفة من الباحثين يرون، أن لفظ العلم لا ينطبق إلا على العلوم الطبيعية التجريبية ، والتي يمكن أن تنطوى على قوانين ونظريات ثابتة، ولذلك يخرجون التاريخ باعتبار أن مادته غير ثابتة، وغير قابلة للتحديد، أو استخلاص النظرية العامة المسيرة لقوانينها، كما أنه ليس من المستطاع أن نعاين وقائع التاريخ معاينة مباشرة، فكل واقعة تاريخية هي واقعة قائمة بذاتها، وليس في الإمكان أن نتصور ظروفاً أخرى يتكرر فيها وقوعها بمثل هذه الصورة التي وقعت عليها تماماً، كما أنه لايمكن لنا أن نصل في نهاية بحثنا إلى تعميمات كلية أو قوانين علمية تكون بمثابة نظريات عامة تنطبق على العديد من الوقائع، وهذا عكس مفهوم العلوم بلاشك.

أما الطائفة المقابلة للمحموعة السابقة فيرون أن التاريخ علماً مستوفياً لشروط العلم وقواعده من حيث أنه مجموعة من المعلومات المنظمة التى يستخدمها الباحث في تحصيلها منهجاً معيناً مستهدفاً الوصول إلى نتائج تاريخية يقينية من خلال البحث القائم حول استخراج الوقائع التي تثبت صدق الفروض التي يحاول البرهنة عليها، كما أن هناك من يذهبون أيضاً إلى التأكيد على عملية التاريخ من حيث استعماله لبعض الوسائل الفنية في التعبير عن حقائقه، وفي عرضها ونقدها وتحليلها سواء أكانت هذه الوسائل أدبية لغوية، أم ناتجة عن التقدم التكنولوجي.

وكذلك يرد بعض علماء التاريخ المتمسكين بالنزعة العلمية للتاريخ على القائلين بأن التاريخ ليس علماً بأنه يعتبر أحد العلوم الوصفية التقريرية. إذ أنه يصف الوقائع الماضية في مجتمع معين أو شريحة محددة من الزمان، ولايقصد بذلك الوصف وصفاً مادياً قائماً على الحواس، ولكنه قد يكون وصفا نفسياً يعرف بالشعور.

### ٢ \_ طبيعة التاريخ:

وكذلك هناك عدة مذاهب فلسفية يحاول أصحابها تفسير طبيعة الوقائع التاريخية ، وفهم الأسباب التي تكمن من ورائها وذلك على النحو التالي:

# 1 ... التفسير الديني الأسطورى:

يقوم هذا التفسير على أن هناك قوى خفية تسيطر على مجرى التاريخ وتحركه كما تريد، وهذا التصور هو ماتراه الملاحم اليونانية القديمة وبخاصة قصيدتي الإلياذة والأوديسا لهوميروس، وكذلك عند مفكرى العصور الوسطى في الغرب المسيحي حيث ساد هذا التصور، ومثال

ذلك تفسير القديس أوغسطين للتاريخ القديم بإرجاعه الكوارث والمصائب التي تحل بالإنسان في هذه الحياة إلى خطيئة آدم الأولى .

### ب ــ التفسير الميتافيزيقي الروحي :

وهو يرجع أصلا إلى الفيلسوف الألماني هيجل الذي قسم التاريخ إلى ثلاثة أنواع هي :

- (۱) التاريخ الأصلى: وهو سرد الوقائع التى يثبتها المؤرخ من حلال معايشته للأحداث ، أومما يسمعه من الآخرين، ولكن بعدما يحمل هذه الأحداث بتصوره العقلى الذاتي لمغزاها وأسبابها.
- (۲) التاريخ النظرى : وهو التاريخ الذى يتجاوز العصر الذى يعيش فيـه المؤرخ فيقوم بالتأريخ لعصـر آخـر مـن خـلال الوثـائق المكتوبـة أو الوقائع المروية .
- (٣) التاريخ الفلسفى : وهو عبارة عن دراسة التاريخ من خلال الفكر ، على اعتبار أن التاريخ هو تـاريخ الإنسان، وأن الفكـر هـو حوهـر ذلك الإنسان صانع التاريخ.

### حـ- التفسير المادى للتاريخ:

يرجع هذا النوع من التفسير إلى كارل ماركس ، وأستاذه فيورباخ، وقد تأثرا فيه بالنظرية الطبيعية القائلة بأن الأحداث التاريخية كلها يمكن إرجاعها إلى أسباب طبيعية ، وعند ماركس أن العامل الاقتصادى هو العامل الأساسى في فهم أحداث التاريخ وبدونه لايكون لهذه الأحداث أي معنى معقول، ويعد تطور الوضع الإقتصادى هو العامل الفعال الذي يكون من نتيجته تجدد وتغير العناصر الأحرى في المجتمع، وبالتالي تحدث

الظواهر الممثلة لتاريخ البشرية، فالعامل الإقتصادى إذن هو الذى يسبب ويحدث وقائع التاريخ . . ولقد اتفق مع ماركس فى إنكار التفسير الغيبى أو الميتافيزيقى للتاريخ مفكرون آخرون نذكر منهم "أوحست كومت" مؤسس المذهب الوضعى، ولكن ظهرت أيضا تفسيرات مناقضة تماماً لهذا التفسير، ومنها التفسير الروحى عند "دورنجر" وأمثاله فى القرن التاسع عشر كرد فعل على تلك النزعات المادية.

#### د \_ التفسير الوضعي للتاريخ :

ويرجع هذا التفسير إلى "أوجست كومت" الذى أصبح التاريخ عنده علماً، والذى أصبح قانونه الأساسى هو قانون المراحل أو الحالات الثلاث وهي :(١١٢)

"الحالة اللاهوتية" وهي تمثل مرحلة طفولة الإنسانية ففيها كان الإنسان يفسر الظواهر بإرجاعها إلى إرادة الآلهة أو لأسباب خارقة للطبيعة أو لقوى خفية، وهو لم يقصد بكلمة "لاهوتي" التعرض للإلهيات أو العقائد، بل كان شديد الإقتناع بوظيفة الدين في المجتمع، ويرجو أن تتطور العقيدة حتى تنتهي إلى الديانة الوضعية "أو ديانة الإنسانية" فالمقصود بهذه المرحلة إذن هو قصور العقل الإنساني عن إدراك الأسباب الحقيقية للظواهر، ومن ثم القيام بردها إلى قوى خفية تسيطر على العالم، وقد مرت هذه المرحلة بثلاثة أطوار هي طور الرمز أو "الطوطم" وطور تعدد الآلهة ، وطور وحدة الإله.

"الحالة الميتافيزيقية " وهي مرحلة انتقال بين الحالـة اللاهوتيـة والحالـة الوضعية وتمثل طور الشباب، وفيها لم يغير العقل كثيراً من طرق تفكـيره

ولكنه اتجه للبحث عن العلة الأولى للظواهر التى تقع تحت حسه، ولكنه أصبح يتخيل تلك العلة الأولى كقوى وخواص أولية كافية داخل الأشياء ذاتها ، واللجوء إلى بعض الفروض الجردة فى تفسير الأشياء، مثال ذلك فرض "الأثير" فى تفسير الظواهر الضوئية أو الكهربية وفرض "المبدأ الحيوى" فى علم وظائف الأعضاء.

" الحالة الوضعية أو العلمية" وتمثل اكتمال ونضج التفكير الإنساني، حيث بدأ العقل يوجه همه إلى اكتشاف القوانين التي تسير عليها الظواهر مستعيناً بوسائل تجمع بين الملاحظة والتجربة للبحث عن العلاقات الثابتة التي تنظم الظواهر في تعاقبها وتوافقها وبذلك فبعد أن كان الإنسان يضيع وقته هباء في التأملات التي لاتؤدى إلى شئ أصبح يلاحظ ويجرب ويقوم بجمع الإحصاءات الدقيقة التي تترتب عليها نتائج يقينية، ويلاحظ أن أوحست كونت قد استمد هذا القانون من "فيكو".

#### هـ التفسير البيولوجي للتاريخ :

وهذا النوع من التفسير يرجع إلى "اشبنجلر" الذى انتقد جميع التفسيرات السابقة، وصاغ نظريت التى يشبه فيها حضارات التاريخ بالكائن العضوى، والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات، فإذا كان نمط الحياة واحداً بين الأفراد التى تدخل تحت نوع واحد، فللحضارات جميعاً سياق واحد عليها. ومن خلال ذلك نستطيع التعرف على أى حضارة ما . . وأن نتنباً بما سيحدث للحضارة التالية.

ولقد كان مؤلف اشبنجلر الرئيسي "انهيار الغرب" هو الكتاب الذي فصل فيه فلسفته في التاريخ وتنبأ بانهيار الحضارة الغربية التي وصلت

إلى مرحلة شيخوختها ، كما بين فيه أن الانتقال من مرحلة إلى أخسرى من المراحل التي تتألف منها الحضارة يتم وفقاً لمبدأ آلى وبدون أى اعتبار لنشاط الأشخاص الذين يعيشون في داخل هذه الحضارة.

وبعد أن عرضنا للمذاهب الفلسفية المختلفة في تفسير التماريخ، فإنه يجدر بنا استعراض خطوات ذلك المنهج الاستزدادي والتي تتمثل في:

أ - اختيار موضوع الدراسة: ولاتتوقف تلك الخطوة على المؤرخ وحده، بل تشترك فيها جميع المناهج العلميسة.. ومن العوامل التي تؤثر في اختيار موضوع البحث مدى توفر المصادر والوثائق المطلوبة للبحث، وأهمية ذلك البحث، ودرجة حدته وأصالته والفترة الزمنية التي يحتاج إليها.

ب \_ جمع الأصول والوثائق: وتنقسم الأصول والمصادر الخاصة بواقعة ما إلى مصادر أولية وهى عبارة عن الآثار المادية والوثائق المكتوبة، وأخرى ثانوية وهى التي تحتوى على معلومات منقولة عن المصادر الأولية.. وقد تكون منقولة للمرة الثانية أو الثالثة .. إلخ .

حد نقد المصادر والوثائق التاريخية: تنقسم المصادر والوثائق التاريخية إلى نوعين، النوع الأول هو الآثار أو الأشياء المصنوعة، وهي آثار من السهل الكشف عن مؤثرها الحقيقي فالأهرام مثلاً أو المعابد من السهل أن نجد صلتها بمنشئيها ، والنوع الشاني هو الآثار الكتابية التي قد تكون رواية عيانية أو وصفاً لحادث تاريخي، وهنا يصعب الوصول إلى بيان صحة وقائعها التاريخية لأنه يختلط بالآثار المتخلفة في نفسية الكاتب عن حدث من الأحداث ، فالإنسان بطبيعته في نفسية الكاتب عن حدث من الأحداث ، فالإنسان بطبيعته يخضع لعوامل عديده للتحريف أو التزييف أو الوقوع في الخطأ ،

ولذلك يجب في البداية التحقق من معنى وصدق المادة التي تحتويها الوثيقة، وذلك عن طريق نوعين من النقد:

#### النوع الأول:

النقد الخارجي أو الظاهري، وهو محاولة جمع أكبر عدد من الوثائق ، والمقارنة بينها لاختيار أكثرها صدقاً أو اقتراباً من المؤلسف أو من الأحداث مع تصحيح لغتها وبياناتها كلما أمكن ذلك.

#### النوع الثاني:

النقد الباطنى، وهو ما نسميه بالنقد الداخلى النقد الباطنى، وهو أكثر المناهج التاريخية والفلسفية أصالة، إذ عن طريقه نختبر صحة النصوص من خلال دراسة عدم تناقض ما تحتويه مع الموضوع الذى تعالجه، فإذا وحد هذا التناقض عن طريق النقد الباطنى، فإنه يثبت عدم صدق هذا النص أو عدم صحته كما يدخيل في النقد الباطن أيضا التحليل اللغوى للوثيقة من أجل بيان معناها العام .

ومن خلال ذلك ينبغى على الباحث في التاريخ أن يتساءل دائماً: ما معنى هذا النص، وما مدى إيمان صاحبه به، وهل كان محققاً في إيمانه به وبهذا يصل إلى تحديد تام لصحة الوثائق ومعرفة أكثرها أصالة وخلواً من الإضافات الزائدة، وهذا ما يسمى بنقد الاستعادة أي محاولة استعادة الصورة الأصلية التي كانت عليها الوثيقة مع التخلص من الأخطاء التي تكون قد لحقت بها من خلال تكرار نسخها على مر الزمان.

وكذلك فمن الأمور الهامة فى نقد المصادر بين صلمة الراوى بالحادث أو الواقعة التاريخية التى يرويها، فلا نتلقى الأخبار اعتباطاً، بل لابد من الإشارة إلى المصدر الذى صدرت عنه، وهذا ما يسمى بنقد المصدر، وهو يرتكز على معرفة مصدر الوثيقة ومعرفة مؤلفها وتاريخها، ويمكن التأكد من ذلك بمساعدة معرفة الخطوط والصور اللغوية وأنواع العبارات والمجازات ومنحنيات التعبير وهو ما يستخدم بصفة خاصة فى نقد الشعر الجاهلى.

وعلى هذا فإنه يمكن إجمالي مهمة المؤرخ بنقد الوثائق في الخطوات التالية: أولاً: استخراج المعلومات المعبرة عن الوثائق، سواء أكانت متعلقة بأفراد وأشياء مادية أو كانت متعلقة بأعمال إنسانية .

ثانياً: أن يصنف المعلومات التي تقدمها الوثائق ويقوم بربطها بعضها بالبعض الآخر بحيث تندرج الوقائع المتشابهة تحت حادثة معينة، ولايختلط بعضها بالبعض الآخر.

ثالثاً: أن ينظم الوقائع داخل إطار عام تلتم فيه الوقائع الجزئية تحت الكل المكون لها، وبذلك تتكون صورة واضحة للعصر التاريخي أو للتاريخ العام الذي يبحث فيه المؤرخ.

رابعاً: يجب أن يحاول المؤرخ ملئ الثغرات التي تظهر بين تسلسل سير الأحداث حتى يطرد سير التاريخ، ويكون متصل الأحزاء.

خامساً: يجب على الباحث أن يضع الصيغ العامة التي يسجل فيها الحقائق التاريخية واحدة واحدة، حتى تصبح واضحة ومعقولة وقابلة لأن تدون في صورة تاريخية عامة لاتقتصر على المؤلف وحده.

#### د ـ استعادة صورة وتخطيط الوقائع:

وهو يعنى جمع أكبر عدد ممكن من الوثائق التاريخية وفحصها وتحليلها ليتثبت من مدى صحتها ويقينها، ثم ترتيبها بحيث تظهر صورة الواقعة التاريخية من خلالها، وهذا العمل يرتبط تماماً بالمرحلة السابقة ويظهر من خلالها.

#### هـ - التركيب التاريخي:

وفيه يقوم المؤرخ أو الباحث بترتيب الوقائع التي استعادها من خلال المراحل السابقة بحيث تأخذ الصورة التاريخية المعبرة عن الفترة التي يبحثها فيها، وهنا يقف دور المؤرخين الوضعيين من علماء التاريخ لأنهم لا يحاولون أن يتعمقوا وراء الظواهر التاريخية لتفسيرها أو فلسفتها للكشف عن المبدأ أو القاعدة التي تتطور على أساسها وحدات الزمان التاريخية فيحدث التاريخ بصوره المختلفة.

## معنى فلسفة التاريخ ونظرياته :

لقد حرى جمهرة المؤرخين على وضع تصوراتهم كأفكار للتفسير التاريخي أو للإحابة على السؤال الذى يواجه كل فلاسفة التاريخ، وهو عن السبب الذى من أجله تتدافع الأحداث التاريخية وتنساب على نحو ما، فأصحاب النظرية الإلهية في التاريخ يرجعون الأمر إلى الله سبحانه وتعالى في دفع الأحداث التاريخية كسبب رئيسي، وبالإضافة إلى ذلك فهناك أسباب ثانوية إقليمية أو علية أو ذات صورة شخصية تتعلق بظهور بطولات معينة في التاريخ.

ولقد اختلفت المدارس التاريخية في تفسيرها للتاريخ فمنها من ترى أن المحرك الاساسي في التاريخ هم الأبطال مثل رمسيس أو تحتمس أو قيصر

وكسرى أو الإسكندر الأكبر أو صلاح الدين الأيوبى أو نابليون... الخ، ومنها من ترى أن هناك حتمية فسى التتابع التاريخي، وأن التاريخ يخضع لنظام على ترابطى يفرز أبطالا يتكلمون باسمه، فليس البطل هو الذى يخلق الحدث التاريخي، بل على العكس من ذلك يقولون بأن الأحداث التاريخية وتسلسلها العلى الحتمى هو الذى تتمخص عنه البطولات التاريخية .

ويتزعم المدرسة الأولى في العصر الحديث "توماس كارليل" في كتابه الأبطال وعادة البطولة، بينما يتزعم المدرسة الثانية العديد من المؤرخين من أمثال ابن خلدون في نظريته عن العصبية، وتوينبي في نظريته "التحدي والإستحابة" "Stimulus and response".

وهناك أيضاً النزعة اللاتاريخية التى ترى أن التاريخ لايشكل وقائع مستمرة ومترابطة بل يشكل مراحل مختلفة، كل مرحلة منها تختلف عن الأحرى من حيث نمطها الفكرى والمعرفى، وبذلك تكتسب الأحداث والوقائع فيها معان ورموز مختلفة تماماً عن مثيلاتها فى المراحل الأخرى، فالتاريخ على حسب رأى هؤلاء لا يعيد نفسه، والأحداث لا تتكرر، ومن أهم أصحاب هذه المدرسة رواد المدرسة الهيجلية والبنيويين بعامة، إذ نجد هيجل وكروتشه وغيرهما يرون أن التاريخ هو تعبير عن المطلق، ولما كان المطلق لازمانياً، لهذا فإن أحداث التاريخ لا يمكن أن تتسلسل، أو يكون لها صبغة الماضى والحاضر والمستقبل، مادام الزمان غير منفتح ومتحرك طبقاً لهذه الثلاثية الزمانية التى تفترض وجود التنابع والتكرار، ومعنى هذا أن لكل حادث تاريخي استقلاله وحدته النوعية، فلا يمكن أن نقول مثلا إن أحداً من الأبطال يشبه بطلا آخر، أو أن بطلاً ما عاد إلى التاريخ وهزم الأعداء في صورة نماثلة لبطل آخر.

أما البنيويين فهم يفصلون فصلاً تاماً بين حقب التاريخ، ويقولون إن لكـل عصر أو حقبة علومها وفنونها ولغتها التى تنفصل تماماً عن غيرها، ومن ثم يمتنع النقل أو التكرار بين الحقب الزمانية المختلفة .

وبهذا كانت البنيوية هى آخر مذهب يتصدى للنزعة التاريخية فيهاجمها، ويجعل كل حقبة من الزمان تتقوقع على نفسها، فليس هناك قبل أو بعد أو تسلسل في دائرة ما نسميه بالزمان.

### رابعاً : المنهج العلمي المعاصر

يرفض أصحاب المنهج العلمى المعاصر - نتيجة لما حدث من تطورات فى العلم خلال القرون الثلاثة الاخيرة - أن يكون مبدأ العلية وحده هو القاعدة الأساسية فى منهج الاستقراء التجريبي ، ومن ثم أخذ العلم الطبيعي يتجه إلى الاستعاضة عن القوانين العلية بالقوانين التي تعبر عن علاقات بين مجموعتين من الظواهر أو خصائص المواد الطبيعية بصورة رياضية، ويمكن أن تعد قوانين جاليليو الخاصة بسقوط الأجسام مثالاً لذلك المنهج الجديد حيث اكتشف حاليليو أن الأجسام الساقطة يتناسب حجمها ووزنها طردياً مع الزمن الذي يستغرقه الجسم في أثناء سقوطه ، ولهذا فإنه يمكن تحديد سرعة وزمن السقوط بدقة في أية لحظة معينة، كما يمكن أيضاً تحديد المسافة التي يقطعها الجسم الساقط بعد فترة محددة من الزمن.

وكذلك فليس قانون الجاذبية في نظر نيوتن سوى علاقة وظيفية تربط الأجرام السماوية بعضها ببعض على نحو تتعادل معه قوة الجذب بينها، ويحتفظ عالم السماء بما فيه من نجوم وكواكب كل في مداره أو في موقعه .. ويمكن أن

نضرب لذلك مثلاً أيضاً بقانون الضغط الجوى من خلال العلاقة بين ارتفاع الضغط وانخفاضه، وارتفاع الزئبق أو انخفاضه في الباروميز.

ومما يجدر ملاحظته هنا أن دعاة المنهج العلمى المعاصر لاينكرون مبدأ العلية إنكاراً تاماً، ولكنهم ينكرون أن يخضع كل قانون علمى لتفسير على فحسب ، إذ أن هناك عدداً كبيراً من القوانين لاتخضع للتفسير العلى، مثال ذلك النتيجة التى توصل إليها علم الأحياء ، وهى أن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقرية، وقد ثبت لديهم هذا بعد ملاحظات عديدة في مجال الثديبات دون أن يكرسوا تلك الأبحاث عن أى نوع من العلة.

وكذلك فالقانون الشانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، وهو القانون القائل بأن الحرارة تنتقل من الجسم الأكثر حرارة إلى الجسم الأقل، وأنه لو لم يستمد الجسم حرارته دوماً من مصدر آخر أكثر منه حرارة ذلك الجسم لابد أن يتناقص تدريجياً، وهذا هو الحال فيما يخص الشمس، إذ أنها تبعث بحرارتها إلى مجموعة الكواكب الدائرة في فلكها دون أن تستمد حرارة بديلة عنها من جسم آخر أكثر منه حرارة ذلك الجسم لابد أن يتناقض تدريجياً، وهذا هو الحال فيما يخص الشمس، إذ أنها تبعث بحرارتها إلى مجموعة الكواكب الدائرة في فلكها دون أن تستمد حرارة بديلة عنها من حسم آخر أكثر حرارة ، ومن ثم فإن حوراة الشمس تتناقص تدريجياً. وهذا ما قد يؤدى إلى تناقص الحياة على حرارة الشمس تتناقص تدريجياً. وهذا ما قد يؤدى إلى تناقص الحياة على كوكب الأرض والتأثير في مجموعة الكواكب التي تؤلف المجموعة الشمسية. (١٣٣)

وقد توصل العلماء إلى هذا القانون دون البحث عن العلة، وكذلك الأمر أيضاً بالنسبة للقانون الذي يحدد سرعة الضوء فهو ليس قانون علياً، كما أن تفتيت الذرة في أو اخر القرن التاسع عشر قد بيّن أن بعض الـ ذرات لها خاصية

النشاط الإشعاعي بمعنى أنها تقذف بجزئياتها تلقائياً، مما تنجم عنه ظواهر معينة لايمكن فهمها وفقاً لقانون العلّية، إذ لاتتخذ هذه الظواهر نمطاً منتظماً في الحدوث.

وهكذا وحد المنهج العلمى المعاصر أن يبدأ بفرض صورى تتم صياغته مقدماً بناء على تقدم العلم قبله، أى أنه يبدأ بإخضاع حزئيات الظواهر لفحص علمى ذقيق من كل ناحية أى إجراء التحارب على الظواهر إن إيجاباً أو سلباً، ومن ثم يمكن من خلاله استخراج نتائج معينة يكون من المتوقع أن يودى إليها هذا الفرض ليأتى دور التحقيق من هذه النتائج عن طريق الملاحظة والتحربة.

وهكذا تأخر دور الملاحظة والتجربة ولم تعد لهما الأولوية في خطوات المنهج العلمي بل أصبحت الملاحظة والتجربة هما الخطوة الأخيرة التي يتأكد خلالها العالم من صدق فرضه الصوري.

والفرض الصورى في المنهج المعاصر لايعنى الرجوع إلى التصورات الميتافيزيقية أو التخيلات المجردة للعالم، بل إنه يشير إلى كائنات موجودة بالفعل في الواقع لكنها لايمكن أن تخضع للإدراك الحسى الذي يتحكم فيه قانون العلّية، وباختصار نجد أن الفرض العلمي الذي سندفع به في طريق التحقيق العلمي سيكون موضوع خيال علمي يرتبط بكل تاريخ العلم السابق عليه ساعة القيام بالتجربة، ومن الأمور التي يمكن استخدام الفروض الصورية فيها هو تفسير بعض القوانين التي تفتقر إلى إمكان التحقيق منها عن طريق الخبرة الحسية، أو عاولة التوفيق والربط بين القوانين التي تبدو غير منزابطة فتكون مهمة العالم هنا، هي إيجاد الرابطة التي تربط قانوناً معيناً بقانون آخر .. ومن أمثلة ذلك ما قام به "كلارك ماكسويل" من الربط بين القوانين المقانين المتعلقة بخواص الغازات فهي

قوانين جاءت نتيجة بحث استقرائي واستدلالي دقيق، لكنها كانت محتاجة إلى تفسير، فأمكن "لماكسويل" القيام بتفسيرها في ضوء افتراض وجود الذّرة.

وبهذا الفرض الصورى تتحدد النتائج التسى تطابق الواقع فيما بعد، وإن كان هذا الفرض نفسه هو من وحى القوانين السابقة التي قطع العلماء بيقينها.

ولقد تعددت النظريات المعاصرة في فلسفة العلوم وفتحت بحالاً منهجياً لدخول آراء العديد من العلماء، فقدم "كارل بوبر" نظريته في منطق الكشف العلمي والتي فرق في الجانب الاستقرائي منها بين العلم واللاعلم، وحمل حملة شديدة على الموقف الذاتي في العلوم التجريبية وهو ما يعرف "بنزعة بوبر" المضادة للذاتية. (١١٤) كما نجد "هانسون" وقد تناول النظرية العلمية من المنظور السيكولوجي ، لتحديد نموذج الملاحظة (١١٥)

وأخيراً يأتى "توماس كون" ليقدم تصوره عن بناء الثورات العلمية، وكيف يأتى العلم الجديد برؤية خاصة يحل بها المشكلات العلمية الأساسية في النموذج العلمي السائد من قبل .(١١٦)

وخلاصة هذا القول أن الكلمة الأخيرة في المنهج العلمي المعاصر ... كما سبق أن كررنا في أكثر من موضع في هذا الكتاب ... هذه الكلمة ليست القانون العلمي العام الذي كان يعتبر حصيلة أو غمرة منهج الاستقراء التقليدي، بل لقد أصبحت الثمرة الآن هي ما نسميه إمكان التحقيق التجريبي، وكل ما يصل إليه العلم هو صيغ نضعها أمامنا وننتظر أن نضعها أمامنا كمرشد لنا يُظهر لنا أن مجموعة معينة من الظواهر تتفق فيما بينها بخصائص معينة ويكون سلوكها العلمي الحركي واحد. فهذه الظواهر أو الوقائع يمكن أن تكون متطابقة وتخضع لنفس التحقيق التجريبي في نفس الوقت وبنفس الكم .

## هوامش الباب الأول

- (١) لمزيد من التفاصيل راجع للمؤلف: الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر "الماركسية ورد الإسلام عليها"، درا المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٥.
  - (٢) سنورة الحج آية : ٧٣ .
  - (٣) سورة القيامة آية: ٣، ٤.
- (٤) سورة الأحزاب آية: ٧٢ .ويرى بعض المفسرين أن كلمة التوحيد هي المقصودة بالأمانة، ولما كان العقل السليم هو الذي يستطيع الإنسان أن يحصل به هذا المعنى، لهذا فنحن نقول مباشرة بأن الإمامة في النص القرآني إنما يعنى بها العقل الذي نتحصل به على التوحيد وهو الذي فضل به الله الإنسان على سائر الخلق.
- (ه) يمكن الإلمام بمزيد من التفصيلات حول الملاحظة العلمية عند "فرنسيس بيكون" من كتابه الشهير " الأورجانون الجديد " وسنتناول منهجه بالتفصيل فيما بعد .
- (٦) د. حسن عبد الحميد ، د. محمد مهران: في فلسفة العلوم ومناهج البحث، القاهرة ١٩٧٩م ، ص ١٠:١٨).
  - (٧) سورة الرحمن آية : ٣٣.
- (٨) راجع ، محمود أمين العالم: الضرورة والإحتمال في الفيزياء المعاصرة، دار
   الثقافة ، القاهرة .

- Stebling.S: A,modern introduction to logic, london, 1958, (9) P.P 342: 370.
- Russl, B.: our knowledge of the external world, george (\.)
  Allen and unwin ITD, 1939, P.210:225.
- (۱۱) إميل بوترو: العلم والفلسفة والدين، مكتبة النهضة العربية \_ القاهرة ص ص ۱۸۷ – ۲۱۰.
- (۱۲) عبد الحليم الجندى: القرآن والمنهج العلمى المعاصر، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤ ص ص ٢٩٠٠.
- (١٣) راجع للمؤلف: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦، ص ٦٥ وما بعدها.
- وأيضاً راجع لابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، القاهرة ١٨٩٥.
  - (١٤) اعتمدنا على المراجع الآتية في عرضنا لتصنيف العلوم :
- الفارابي : إحصاء العلوم ، تحقيق وتعليق ونشر د/ عثمان أمين ، القاهرة
  - مقدمة ابن خلدون ص ص ٢٣٤: ٣٢٨.
- د. محمد على أبو ريان: تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون ، بحث نشر بمجلة عالم الفكر، المجلة التاسع العدد الأول ١٩٧٨م.
- بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ترجمة د. فؤاد زكريا، د. محمود قاسم مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ .
  - (١٥) سورة الشمس : ٩ : ١٠.

- (۱٦) د. عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، ص ص ١٣٠.
- (۱۷) راجع كتاب التفسير العلمي للقرآن الكريم لمصطفى محمود، وعبد الرزاق نوفل .
- (١٨) راجع ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، القاهرة ١٨٩٥م .
  - (١٩) سورة الرحمن آية : ٣٣ .
  - (Y٠) سورة آل عمران آية : ٧ .
    - (٢١) سورة الاسراء آية : ٨٥.
- (٢٢) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، حــ١، الطبعة الرابعة، دار المعارف القاهرة ١٩٦٦، ص ص ص ٢٩: ٧٧.
  - (٢٣) راجع للمؤلف: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٢ وما بعدها.
- (۲٤) راجع للمؤلف: الصلة بين النحو والمنطق عند الفارابي، بحث نشر بأعمال مؤتمر سيبويه بشيراز.
- (٢٥) راجع للمؤلف: نقد أبى البركات لفلسفة ابن سينا، بحث نشر بمجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ١٩٦٤م.
- (٢٦) هو تعليم لاينطوى على أى نوع من التربية الدينية، بل إن أصحاب هذه النزعة يعولون على العلم الذى لايستند أو يرتبط بالدين بأى صورة من النزعة يعولون على العلم الذى لايستند أو يرتبط بالدين بأى صورة من الصور، ولفظ علماني Laicus مشتق من اللاتينيه Laicus ومن اليونانية لمعنى اللفظ أمر يخص الشعب ولايخص الإكليروس الديني أى

رحال الدين، فيقال قضاء علماني، شخص علماني، ومدرسة علمانية والمقصود أنه قضاء وضعى لايقوم على الشريعة أو الدين، وشخص متحرر من الدين، ومدرسة عامة تقوم الدراسة فيها على أساس غير ديني .

- (۲۲) سورة التغابن، آية : ٤ .
- (٢٨) سورة الحجر، آية : ٨٥.
- (٢٩) سورة الإسراء، آية : ٣٦.
  - (٣٠) سورة فاطر، آية : ٢٨.
  - (٣١) سورة النجم، آية : ٢٣.
  - (٣٢) سورة التكاثر، آية : ٥ .
  - (٣٣) سورة النجم، آية : ٢٨.
- (٣٤) سورة البقرة، آية : ١٤٥.
  - (٣٥) سورة الروم، آية : ٢٩.
- (٣٦) سورة آل عمران، آية : ٧ .
  - (٣٧) سورة النساء، آية : ١٦٢.
  - (٣٨) سورة المحادلة، آية: ١١.
    - (٣٩) سورة الزمر، آية: ٩.
  - (٤٠) سورة يوسف، آية: ٧٦.
  - (٤١) سورة البقرة ، آية : ١٥١.

- (٤٢) سورة البقرة، آية : ٢٦٩.
- (٤٣) سورة الأعراف، آية : ٤٥.
  - (٤٤) سورة الروم، آية : ٨ .
  - (٥٤) سورة البقرة، آية : ٢٨٢.
- (٤٦) جون كيمنى : الفيلسوف والعلم، ترجمة د. أمين الشريف، المؤسسة الوطينه للطباعة والنشر بيروت، ١٩٦٥م ص ص١٠٧٠ . ١٣١.
  - (٤٧) سورة الحج، آية : ٤٧ .
  - (٤٨) سورة المعارج، آية : ٤.
    - (٤٩) سورة الملك، آية: ٣.
    - (٥٠) سورة يس، آية : ١٤٠.
- (۱۰) أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، حــ ۱ ص ص ۲۲ : ۳۲.
  - (٥٢) المرجع السابق، ص ٣٥ وما بعدها.
  - (٥٣) أخرجه ابن ماجه في الدعاء ٣ ، وابن حنبل في المسند ٢٩٤/٦.
    - (٤٥) الغزالي : إحياء علوم الدين جـ١، ص ٣٨ وما بعدها.
- (٥٥) أخرجه البخارى فى صحيحه (كتاب العلم ١٦) وأبو داود وابن ماجه المقدمة ١٧، والدارمي فى السنن وابن حنبل فى المسند ٥/ ١٩٦ وهو صحيح متفق عليه.
  - (٥٦) الغزالي : إحياء علوم الدين جـ١ ص ١٣.

(٥٧) رواه الدارمي في المقدمة ١٧، وذكره الغزالي في الإحياء، وقـــال العراقي (رواه ابن ماجه من حديث أنس)

(٥٨) سورة الملك : آية ٣ : ٤.

(٥٩) اخرجه ابن عدى والبيهقى فى المدخل والشعب (شُعب الايمان) من حديث أنس وقال البيهقى متنه مشهور وسنده ضعيف.

(٦٠) الغزالى : إحياء علىوم الدين حــ ١ ص ١٣٥، وما بعدها، ويلاحظ أن الغزالى آثر أن يذكر المنطق كعلم من علوم القدماء، أى كعلم مرتبط بالفلسفة، إذ انه عند أرسطو بمثابة اداة للعلم، ومقدمة لاغنى عنها.

(٦١) سورة الرحمن، آية : ٣٣ .

(٦٢) اخرجه ابن حيان والبييهقي موقوفاً، وذكره الغزالي في الإحياء ٥٩/١.

(٦٣) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى وشيخه أبى الحسن، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، مطبعة حسان القاهرة ١٩٧٤م ص٥١٣٠.

(٦٤) سورة البقرة، آية ١٨٩.

(٦٥) نظر باب العلم في إحياء علوم الدين للغزالي.

(٦٦) سورة الأحزاب، آية : ٤.

(٦٧) أحرجه ابن عدى من حديث معاذ وأبي إمامه بإسنادين ضعيفين.

(٦٨) سورة ق، آية : ٣٧.

(٦٩) سورة الكهف، آية: ٧٠.

- (٧٠) سورة البقرة، آية : ١٢١.
- (٧١) سورة الجحادلة، آية : ١١.
  - (٧٢) سورة فاطر، آية : ٢٨.
- (۷۳) الحديث أخرجه ابن ماجه في باب الطهارة ٢٦، وابن حنبل في السند ٢٣) الحديث أخرجه ابن ماجه في الطهارة ٤ والنسائي في الطهارة ٣٥.
  - (٧٤) سورة الحجرات ، آية : ١٠.
    - (٧٥) سورة هود، آية: ٢٩.
  - (٧٦) الغزالي : إحياء علوم الدين، حـ٣ ص ١٨.
- (٧٧) ذكره الغزالى في الإحياء جـ ١/ ٥٥ وقـ ال العراقي رأيناه في جزء من حديث حديث أبي بكر بن الشخير من حديث عمر، وعند أبي داود من حديث عائشة.
  - (٧٨) سورة البقرة، آية : ٢٨٦.
    - (٧٩) سورة البقرة، آية : ٤٤.
- (۸۰) د. حلال عبد الحميد موسى: المنهج العلمي عند العرب، بحث للدكتوراه تحت إشرافنا، طبع دار العلم للملايين، ببيروت، ص ٣٥ وما بعدها.
- (۸۱) عبد الحليم الجندى : القرآن والمنهج العلمى المعاصر ـــ مرجع سابق ــ ص ص ٣٠ - ١٣٢.

- (۸۲) د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي ــ دار المعارف ١٩٦٥ ص ص ٣٦١:
- (۸۳) د. زكى نجيب محمود : حابر بن حيان ، الهيئة المصرية العامة للكتـاب، ١٩٧٥. ص ٤٥ وما بعدها .
- (٨٤) د. على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام مرجع سابق ص ٣٦٥ وما بعدها .
  - (٨٥) المرجع السابق ، ص ٣٧٢ وما بعدها .
- (٨٦) راجع : مصطفى نظيف: الحسن بن هيشم بحوثة وكشوفه البصرية، القاهرة ١٩٤٢ ، حـ ١ ص٣٠ وما بعدها .
- (۸۷) د. عمر فروخ: عبقریة العرب فی العلم والفلسفة ، ط؛ ، بیروت، هم ۱۹۸ م ص ص ۱۲۰: ۱۲۰.
  - (۸۸) د. جلال موسى : المنهج العلمي عند العرب ، ص ١٦٥ وما بعدها.
- (٨٩) بول غليونجى: ابن النفيس ــ سلسلة أعلام العرب ـ الهيئـة المصويـة العامـة للكتاب القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٣٥ وما بعدها .
- (٩٠) عبد الحليم الجندى: القرآن والمنهج العلمى المعاصر، مرجع سابق، ص٩٠).
- (٩١) هو الوزير أبا المطرف عبد الرحمن بن وافد الأندلسي، ولـد عــام ٣٨٠هــ وتوفى عام ٢٠٤هـ، وكان قد اشتهر بعلم الأدوية المفردة راجع:

- د. عمر فروخ : عبقرية العرب، ص ١٢٥.
  - طبقات الأطباء، ٢/٩٤.
- (٩٢) عبد الحليم الجندي : القرآن والمنهج العلمي ، ص ص ١٤٧:١٤٨.
  - (٩٣) سورة الرحمن ، آية: ٣٣.
  - (٩٤) سورة البقرة ، آية: ٢٨٢ .
  - (٩٥) سورة الإسراء، آية : ٣٦.
- (٩٦) راجع: إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الإحتماع، ترجمة د.محمود قاسم ومراجعة د. السيد محمد بدوى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1971 م ص ٥٦ وما بعدها.
- (۹۷) بول ریکمان: منهج حدید للدراسات الإنسانیة \_ ترجمة و تقدیم و تعلیت د. علی عبد المعطی، د. محمد علی محمد ط۱ بیروت ۱۹۷۹، ص ۱۸۵ وما بعدها.
- (۹۸) د. عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمي \_ مرجع سابق \_ ص ٥٥ وما بعدها .
- (٩٩) د. حسن عبد الحميد ، د. محمد مهران : في فلسفة العلوم ومناهج البحث مرجع سابق ـ ص ٢١٧ وما بعدها .
- (۱۰۰) د. محمود فهمی زیدان: الاستقراء والمنهج العلمی، دار المعرف الجامعیة ۱۹۸۸، ص ص۲۵، ۲۲.
- (۱۰۱) د. عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمي ــ مرجع سابق ١٤٦وما بعدها .

- (۱۰۲) د. محمود فهمي زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ـ مرجع سابق ـ ص ص٥١، ٥١.
- (۱۰۳) راجع :د. عبد الرحمن بدوى: مناهج البحث العلمي، ص ۱۳۰ وسا بعدها د. محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي ص ٥٧: ٥٧.
- (١٠٤) راجع للمؤلف: الفلسفة الحديثة ط١ دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ط١ دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ط١ ١٩٦٩ ، ص ص٣٨، ٣٩.
- وراجع أيضا :د. محمود فهمى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ص ٥٩٠ : ٧١.
  - (١٠٥) راجع للمؤلف: الفلسفة الحديثة ... مرجع سابق .. ص ص ٣٩:٤٥.
- (١٠٦) هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية \_ ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت د.ت ص ص ٦١٧،١١٠.
  - (۱۰۷) للرجع السابق ، ص ۱۱۷.
  - (۱۰۸) د. عبد الرحمن بدوی: مناهج البحث العلمي، ص ٩٦ وما بعدها.
- (۱۰۹) د. على عبد المعطى محمد: رؤية معاصرة في علم المناهج، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ۱۹۸۵، ص ص۲۷۳: ۲۷۰.
  - (١١٠) المرجع السابق: ص ١٣٣ : ١٥١.
- (۱۱۱) د. حسن عبد الحميد، د.. محمد مهران: في فلسفة العلوم ومناهج البحث ص ص ۲۰۳: ۲۰۳.
- (۱۱۲) د. السيد محمد بدوى : مبادئ علم الاجتماع، ط۲ ــ دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ۱۹۸۸، ص ص ۱۱۰ ۱۱۰۰.

- (۱۱۳) د. محمود فهمي زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي ص ص١٣٥:
- (۱۱٤) راجع لكارل بوبر: منطق الكشف العلمي ــ ترجمة د. ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية ـ بيروت .
- (١١٠) د. ماهر عبد القادر: دراسات في فلسفة العلوم ـ درا المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩م ص ص ١٩٧٧.
- (١١٦) راجع لتوماس كون : تركيب الثورات العلمية \_ ترجمة د. ماهر عبد القادر ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر \_ بيروت .

## الباب الثاني

العلوم الإنسانية وأزمة مناهجها المعاصرة مسع

دراسة نقدية لأسسها وبنيتها اللاهوتية



# الفحل الأول الأسس اللاهوتية للعلوم الانسانية في الفكر الغربي الحديث

لما كان هدف هذه الدراسة هو الوصول إلى صياغة منهج إسلامي للعلوم الانسانية .. لهذا فقد بدأنا بحثنا باستعراض أوجه النظر في نشأة العلم ومفهوسه العام واستعرضنا بحمل تصنيفات العلوم في تاريخ العلم مع الاهتمام بتصنيف العلوم عند المسلمين .. ثم انتقلنا إلى إعطاء فكرة عن صلة العلم بالفلسفة والدين باعتبار أن الفلسفة كانت تمثل جماع العلوم الكونية والإنسانية .. وتطرقنا في الفصل الثالث إلى استخلاص بعض النتائج حمول مفهوم العلم في القرآن ثم مفهوم العلم عند الإسلاميين وأعطينا بعض النماذج المنهجية لإسهامات المسلمين في هذه العلوم .. وانتهينا في هذه الدراسة إلى بيان فضل المسلمين على حضارة الغرب الحديثة من حيث أنهم كانوا آباء منهج الاستقراء العلمي الـذي يعتبر أساساً لتقدم العلم ومباحثه في الأزمنة الحديثة وعقد مقارنــة بين المنهج الإسلامي ومنهج البحث الغربي التجريبي سواء فيي العلموم التجريبية أو في العلوم الإنسانية.. ويجئ الفصل الرابع ليعطى لنا جملة الاتجاهات العلمية عن تطور المنهج في الغرب الحديث وقد آثرنا هنا التركيز على المنهج في العلـوم الإنسانية من حيث إن كان منهج العلوم الطبيعية قد نجح في استكشاف آفاق المجهول في مجال الكون بكل ظواهره .. نجد أن هذا المنهج لم يصمد أمام

تيارات النظر المعاصر .. لأن هذا المنهج لايفترض أصحابه أساساً أن للإنسان روحاً وحسداً .. ومن ثم فقد شعر الغربيون أنفسهم بضحالة هذا المنهج في العلوم الإنسانية ... ومن ثم فإننا حينما نتكلم عن أزمة المنهج في العلوم الإنسانية .. فإن هذا لايعني نقد المنهج الاستقرائي بصفة عامة مادام قد صلح للتطبيق في مجال العلوم الإنسانية ... ومن ثم فإننا حينما نتكلم عن أزمة المنهج في العلوم الإنسانية .. فإن هذا لايعني نقد المنهج الاستقرائي بصفة عامة مادام قد صلح للتطبيق في مجال غير علوم الإنسان .. هذه العلوم التي مدارها الفكر والسلوك .. أي أحوال الإنسان النفسية والعقلية التي يدخل في مجالها الفلسفة (۱) أيضاً من ناحية نظرية المعرفة .. ثم على النفس والأخلاق والقانون والسياسة والاقتصاد .. الخ.

ولما كان الغرب ينعى علينا ارتباط العلوم الإنسانية لدينا بالدين ومفاهيمه، فإننا سنوضح في هذا الفصل كيف أن الغرب قد استند إلى اللاهوت المسيحي في مباحثه الفلسفية الحديثة من حيث أن ديكارت كان يرى أيضاً أن الفلسفة وبصفة خاصة الميتافيزيقيا هي جزع شجرة المعرفة .. فلقد كانت الفلسفة تنظوى على معظم العلوم الإنسانية المعروفة ولهذا عولنا على أن نجعل منها موضوعاً لدراستنا في هذا الفصل من حيث أنها تحوى العلوم الإنسانية .. وكيف أنها تقوم على أساس ثنائية تفترض وجود المادة والروح معاً.. ثم محاولة تذليل العقبات عن طريق المشيئة الإلهية أو الأرواح الحيوانية أو الغدة الصنوبرية على ما سنرى عند الفلاسفة .. أو حتى إلغاء الجانب الجسدى المادى .. وقد وجدنا أن هذا كله سيتم في إطار من اللاهوت المسيحى.

وسنحاول في الفصول التالية أن نبين أولاً مدى قيام المعرفة الفلسفية عند الغرب على أسس لاهوتيه وذلك في الفصل الذي نحن بصدده. أما في الفصل الذي يليه فإننا سنوضح كيف أن منهج الاستقراء التقليدي قد انتهى في محال الدراسات الإنسانية إلى أزمة كان من الضروري أن تقع لاستخدام العلماء الإنسانيين لمناهج كمية في دراسة أحوال كيفية تسند إلى النفس الإنسانية كما ذكرنا .

وسنعرض بعد هذا لكيفية الخروج من هذه الأزمة فيما يختص بمفهوم المسلمين للعلوم الإنسانية .. حيث سنحاول في الفصل الأخير الكشف عما تنطوى عليه الشريعة الإسلامية من قواعد قابلة لما قد يجد من قضايا وتطورات لإقامة العلوم الإنسانية على مستوى إسلامي ... وذلك ما يهتم به العالم الإسلامي المثقف اليوم .. وهو الاتجاه الحثيث نحو أسلمة المعرفة الإنسانية" .. وسيكون هذا البحث الأخير نوعاً من التصنيف الجديد للعلوم الإنسانية يستند إلى الشريعة الإسلامية وينبثق منها .. وهو يستمد حذوره من التصنيفات العلمية الإسلامية الإشارة إليها عند ابن خلدون وغيره من العلماء المسلمين .

## العلوم الإنسانية في الغرب الحديث وبنيتها اللاهوتية :

سنحاول في هذا الموضع الاستدلال على أن الغرب المسيحى كان ولايزال منذ مطلع حضارته الحديثة إلى أواخر القرن الثامن عشر يستلهم معظم أفكاره عن العلوم الإنسانية وبنيتها من خلال اللاهوت المسيحى ، وقد استمرت النزعة اللاهوتية فيما بعد على ما سنرى بالتفصيل في هذا الفصل إلى القرن العشرين.

ولايعنى تتبعنا لتغلغل اللاهوت المسيحى في العلوم الإنسانية وحاملها وهو الفكر الفلسفي .. أننا ننتقـد وحـود أسس لاهوتيـة لهـذه العلـوم فـي الغـرب

المسيحى ، بل على العكس من ذلك فإننا نرى أن هذا أمر طبيعى جداً ، لاسيما ونحن ننادى بأسلمة المعرفة الإنسانية \_ والقياس مع الفارق \_ إذ أن الإسلام يتيح الحرية الكاملة في مجال العلم بينما تضرب الكنيسة بيد من حديد على كل علم يخرج عن ولايتها، أو عن سلطانها ، كما كان الحال في محاكم التفتيش وسجل الفهرس، وقد ظل الحنوف من رجال الدين المسيحى مسيطراً على المناخ الفكرى في أوربا إلى قيام الثورة الفرنسية.

وإذا كنا قد تتبعنا عبر الباب الأول المفاهيم المختلفة للعلم وصلتها بــالدين، مع عرض بعض النماذج من إسهامات المسلمين في العلوم المختلفة بغيــة إظهار دورهم في بناء صرح الفكر والعلم للبشرية جمعاء، فإن الذي نريد التأكيد عليــه في هذا البحث هو أننا ينبغي أن نواجه في صورة حاسمة أصحاب نزعة التغريب من المسلمين المعاصرين الذين ينقلون كل شئ عن حضارة الغرب وهمم غافلين عن أنه لما كمان الحامل الأساسي للعلوم الإنسانية في الغرب \_ ألا وهو الفلسفة \_ مرتبطا في بنيته الأساسية باللاهوت المسيحي، وبكل ما علق بالعقلية الأوروبية من مناقشات حول القضايا المسيحية ــ كما سنرى ـ فإنه ينبغي على هؤلاء الذين يدعّون أنهم ذو نزعة علمانية ، ينبغي عليهم أن يتنبهوا إلى هذه النقطة الخطيرة، وهي أنهم في الوقت الذي يقفون فيــه فـي تحــدٍ ظــاهـر ضد تراث الإسلام والعرب ، الذي يؤمن أصحابه بالإسلام عقيدة وسلوكاً، نراهم يقعون في شباك التيار المسيحي، الـذي يلتحم تماماً بـالفكر الغربي منـذ مطلعه ، ويتعصبون له كتراث أساسي للحضارة الغربية ، بدلاً من أن يكشفوا الزيف عنه ويجردوه من العناصر الدينية، مستفيدين فقط من النواحي العلمية الموجودة فيه، والتي قد تفيدنا في قيام الحضارة لدينا ، دون أن تنتقص من تراثنـا القومى أو تقضى عليه فتكوّن صوراً مكررة وناقصة مستعدين لثقافة الغرب المسيحية وحضارته وعنفوان غزوه الفكرى .

وحينما حاولت العلوم الإنسانية في الغرب بعد الثورة الفرنسية أن تتنكر للدين صراحة، وأن تدير ظهرها لكل ماهو روحي بتأثير اشتداد المد الفلسفي المادي، الذي تمثل في القرن التاسع عشر في اشتداد حركة المنهج التجريبي المتزمت، أخذت العلوم الإنسانية منذ هذه الفترة تخضع للقياس الكمي، وهنا بدأت تظهر بالتدريج بوادر أزمة المنهج في العلوم الإنسانية ، تلك التي كان يمكن تلافيها لو ارتبطت هذه العلوم بفكر يقوم على أساس روحي.

وسنرى أن الفكر المادى سيشكل في الفترة المعاصرة عملية طرد ضخمة لكل الاتجاهات الروحية بصفة عامة، والمرتبطة منها بالدين بصفة خاصة، وسيكون هذا الموضوع \_ أى أزمة المنهج في العلوم الإنسانية المعاصرة \_ هو موضوع القسم الثاني من البحث .

وعلى هذا فسوف نقوم بداية باستعراض بعض المواقف الفلسفية القائمة على اللاهوت المسيحى منذ ديكارت إلى كير كجارد، لكى نؤكد تماماً أن الصلة وثيقة بين الدين المسيحى ولاهوته، وحضارة الغرب وفكره المسيحى، وإن دعوى العلمانية لم تعد تصمد أمام هذا التيار الدينى الذى سيظل مرتبطاً بالحضارة الغربية حتى مطلع القرن العشرين.

والحقيقة أن الكنيسة قد سيطرت على العلم فى القرون الوسطى، وكانت المشكلة التى عاناها رحال الفكر فى تلك القرون، هى محاولة التوفيق بين الديسن والفلسفة ، بين الوحى والفكر ، أى بين الإيمان والعقل .

و لم يكن عصر النهضة قد آذن بظهور اتجاه ملح إلى التخلص من سلطة الكنيسة على العقل والعلم، وتمثل هذا في القرن السابع عشر، حيث بدأت المناهج العلمية الجديدة في الظهور على يد بيكون وديكارت.

ولكن الغريب في الأمر أن المد الديني ظل يواصل انتشاره من خلال الفكر الفلسفي مع محاولة الفلاسفة الظهور بمظهر الانتماء للعقل وللعقلانية برغم تغلغل اللاهوت المسيحي في بنية مذاهبهم التي كانت تشتمل على خلاصة العلوم المعروفة.

## ۱ ـ ديكارت (۱۵۹۲ - ۱۲۵۰ م)

يرمز ديكارت إلى الفلسفة بشــجرة حذعها الميتافيزيقا، وفروعها العلوم المحتلفة ومن بينها العلم الطبيعي، وتستند الميتافيزيقا إلى دعامة أساسية هي فكرة وحود إله كامل حافظ للفكر وللعالم، وحامٍ له من الشيطان الماكر الخبيث.

وكذلك نجد أن الأدلة الديكارتية على وحود الله، لاتخرج عن فلك الأدلة التي ساقها فلاسفة العصور الوسطى، ولاسيما القديس أنسلم.

وقد حاول ديكارت أيضاً الاستدلال على وحود الله من وجود المنه من وجود المخلوقات وهو دليل الآثار (الاستدلال بخلقه على وحسوده كما يقول الإسلاميون) ، وأوضح ديكارت كيف أن الله غاية أو قصد وحكمة عليا من صنع هذه المخلوقات وتشييدها ، فالكون كله إنما يكشف عن وحود فاعل أو صانع، وهو الله .

ولكن يبدو أن هذا الدليل لم يكن هو الدليل المفضل عند ديكارت، فقد رأى أن وجود الله الثابت المحقق هو الذي يجب أن يستدل به على وجود مخلوقاته ، فهو سبحانه وتعالى الدال على خلقه، فليس من المعقول أن يكون

المحسوس المتغير هو الأعلى، بـل ينبغى أن يكـون الأسمى وحـوداً هـو الموحـود الثابت المحقق أى الله وهو الحقيقة المطلقة التى يتعين الإيمان بوحودها قبل المضى في أى بحث ميتافيزيقى.(٢)

وهكذا تصبح الفلسفة خاضعة للإيمان، ومن ثم فإنه يمكن القول بأن الفكر الفلسفى الحديث إنما يبدأ من الإيمان ، وينتهى إلى المعرفة عن طريق اصطناع بناءات ذات مسحة عقلية كما سبق وأن ذكرنا.

وبهذا فإن التصورية الديكارتيــه لاتخرج ـــ بكــل مــا أعلنــت عنــه ــ عـن المسيحية الأفلاطونية الأوغسطينية التي سادت في عهد آباء الكنيسة.

ونحن إذا تناولنا الكوجيتو الديكارتي بالدراسة النقدية، فسنجد أنه يفصح عن أساس وبنية لاهوتية محضة تُرُد اليقين وحفظ الوجود إلى سند إلهي محسض، فأنا أفكر وحدها لاتكفى لإثبات وجود الذات المفكرة لأنها محتاجة إلى مساندة الله لهذا الوجود.

وكما يقول ديكارت ، لعل هناك شيطاناً ماكراً يعبث بنا، ويرينا الحق باطلاً والباطل حقاً، فلولا التدخل الإلهى لكى يخلّصنا من الشك ـ الـذى يكاد يكون مطلقاً بدون هذا التدخل ـ لما أمكن لنا معرفة ذواتنا ، وهنا تظهر آثار الفعل الإلهى في الحفاظ على المخلوقات التي تستظل بنعمته الإلهية.

وكذلك يظهر بوضوح الرد المسيحى الخالص على الثنائية الثانوية التى حعلت الشر (البشيطان) صورة مساوقة للخير أى للإله الحق، فيرى ديكارت أن الله هو الذى يقهر الشيطان الماكر الخبيث ويردعه ويحفظ معرفتنا ووجودنا من آثاره المضللة .

وهكذا يتحول الشك إلى شك منهجي، ربما أفادنا في تطهير نفوسنا في معارفها السابقة، وربما كان المسيح الذي يقوم بدور الكلمة، أي العقل في تطهير الإنسان من الخطيئة الأصلية التي تمت بإيجاء من الشيطان الماكر الخبيث.

ولعلنا نلاحظ أمراً آخر بالغ الخطورة في المنهج الديكارتي، إذ ما قيمة الجلاء والوضوح كعلل لليقين بالنسبة للأفكار ، إذا كانت هذه الأفكار نفسها إنما تمنح صفة اليقين بتأثير من السند الإلهي وتدخل الله في عملية المعرفة ؟

وهكذا نجد كيف أن اللاهموت المسيحى يتدخل فى كمل المواضع التى يحاول فيها ديكارت أن يظهر بالمظهر العقلاني الكامل.

ويبدو أن تيار اللاهوت المسيحى قد اندفع بشكل عارم فى تيارات الفكر الحديث بداية من "ديكارت" إلى "كيركجارد" و "حبريل مارسيل" فى الفترة المعاصرة .

وسيتضح لنا أبعاد هذا التأثير الدينى المسيحى عند ماليرانش أحد صغار الديكارتيين بطريقة أكثر رسوخاً، حيث أنه من المعروف دائما أن الكثير من الآراء التى يتعمد الفيلسوف تحويرها أو إخفاءها إنما تظهر بوضوح عند تلامذته، وهذا ما حدث بالنسبة لماليرانش، إذ انصبت فيه كل الآراء اللاهوتية الكامنة في المذهب الديكارتي الأم.

#### ۲ \_ مالبرانش (۱۳۸۸م - ۱۷۱۵م):

وإذا انتقلنا إلى صورة أخرى للفلسفة عنــد مطالع العصـر الحديـث، لكـى نتبع آثار الفكر المسيحى في بنيتها ، فإننا نجد هذه الصورة عند مالبرانش.

يُعد مالبرانش من أوائل صغار الديكارتيين، وعلى الرغم من تاثره بديكارت في اتجاه مذهبه إلى حظيرة اللاهوت المسيحي، إلا أنه قد يفوق أستاذه

في المبالغة في هذا الإتجاه، بل وقد يختلف عنه في بعض المواقف الهامة من هذه الناحية، وأهمها نظريته في العلل المناسبة.

لقد استمد مالبرانش ميتافيزيقاه من اللاهوت المسيحي، وهو أقرب إلى الأوغسطينية من أستاذه ديكارت، إذ أن فلسفته مستمدة في أغلب مواضيعها من الكتاب المقدس فهو يعالج موضوعات الخطيفة والخلاص والعناية والنعمة والحفظ الإلهي .. الخ.(٢)

ويظهر أثر اللاهوت في الصياغة المبكرة لهذا المذهب بدرجة أكبر مما نجده عند ديكارت ، ولو أن الفيلسوفين يحاولان معالجة نفس المشاكل الدينية بأسلوب عقلاني في الظاهر، ونقلي في الباطن، وتنحصر هذه الموضوعات في دائرة المباحث الإلهية كالذات والصفات والفعل الالمي، ثم الخلق وكمال النظام والنرتيب في العالم كأثر من آثار العناية الإلهية، ثم الإنسان من حيث معرفته وأخلاقه وكيف أن اللاهوت هو الضامن للمعرفة واليقين الإنساني.

وتظهر حدة مذهب مالبرانش في معالجته لمشكلة العلية والمعرفة وصلة النفس بالبدن، فقد حاول تخطى الثنائية الديكارتية بأن أرجع الحل إلى التدخل الإلهى المباشر عن طريق ما يسمى بالعلل المناسبة. فمالبرانش ينفى وحود علل ضرورية طبيعية في الكون ، فهذا العالم كله لا أثر فيه للعلية الكاملة \_ كما يقول مالبرانش وكما سبقه الأشاعرة إلى القول بها \_ فا لله يتدخل في الجزئيات بضرب من العلية المباشرة ، فهو الذي يجمع بين الروح والجسد والمكان والفكر ، والمادة والعقل ... الخ.

والله عند مالبرانش ليس خالقاً فحسب ، بل هو المذى أحاط بكل شئ و جوداً وعلماً ، فهو ينطوى في ذاته على الموجودات جميعاً في صورة "معاني" وليس ثمة موضوع للمعرفة تتجه إليه النفس سوى هذه المعاني التي ترد على

العارف تفضلا من الله، فليس على النفس في حال المعرفة الإأن تتوجه إلى الله في موقف انتباه عميق لطلب المعانى، أي معرفة ما تريد إدراكه، والانتباه هو صلاة النفس الأبدية في طلبها للمعانى، ومن ثم تكون المعرفة عند مالبرانش حدسية صوفية، أو هي تأمل لمعانى الموجودات الكامنة في الذات الإلهية، وإسباغ النعمة الإلهية على العارف هو الذي يحقق الإتصال بالذات الإلهية المنطوية على المعانى أي على سائر الموجودات.

وهكذا نجد كيف أن فلسفة مالبرانش تؤكد كل ماذهبنا إليه في بداية بحثنا، من أن البعد الديني قد ظل مسيطراً على الفكر الغربي على امتداد فرة طويلة من العصر الحديث، وكيف أن بعض مذاهب هذا الفكر \_ كمذهب مالبرانش \_ إنحا تتضح بنيته وإطاره العام من خلال علاقته باللاهوت المسيحي وقضاياه .

## ٣ ـ بليز بسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢):

إذا كان بسكال يختلف عن ديكارت، في أنه كان أكثر ميلاً إلى العلم وإلى التجربة منه إلى الإستدلال، والاستناد إلى النظر أولاً، إلا أنسا نجد أنه بعد اتصاله برحال الدين أخذ يقرأ في الكتب الدينية، وانتهى إلى الإيمان بأن المسيحية تقتضينا أن نحيا لله وحده، واعتبر كوالده أن العقيدة موضوع إيمان وغير قابلة للبحث بالعقل.

واستناداً إلى هذا القول فقد ابتعد بسكال عن الشك، واقترب من اللاهوت ولم ينصرف عنه كما يذهب بعض المؤرخين ، ولقد عمد بسكال إلى بلوغ كمال الفضائل المسيحية، وكان تأثيره من هذه الناحية كبيراً في أسرته.

وقد تمثلت هذه الفترة من حياته فيما جمعه من "خواطر" في كتابه المسمى بهذا الإسم، والذي يعتبر رغم تنوع موضوعاته بمثابة دعوة كبرى إلى الدين، فهو في هذا الكتاب يميز بين العقل والقلب ، بين الروح الهندسي وروح الدقة.

وكذلك فقد أحذ بسكال على عاتقه اقداع الذين احجموا عن قبول الدين، بضرورة اعتداق المسيحية ، وهو لايقيم الأدلة ، أو يقدم البراهين الميتافيزيقية على وجود الله، ويرى ان معرفتنا بالله إنما ترتبط بكونه إله محبة وعزاء (خاطرة رقم ٥٥٦) ويتألف منهجه في الدعوة إلى الله من ثلاث مراحل هي كالآتي :(1)

أولاً: يبين أن المسيحية ترضى جميع حاجات النفس، وأنها ليست معارضة للعقل وهذه المرحلة الأولى.

ثانياً: أما المرحلة الثانية ففيها يعمل الداعية \_ أى بسكال \_ على تحبيب المسيحية إلى النفس حتى تميل إليها بالعقل وتعتنقها، بحيث يتحه الإنسان بنفسه إلى طلب الله بدلاً من أن يفرض الله على الإنسان.

ثالثاً: وفي المرحلة الثالثة من منهج الدعوة إلى المسيحية عند بسكال، فإنه يقوم ببيان حقيقة هذا الدين عن طريق الدلائل المحسوسة مثل النبوة والمعجزات حيث أن النفس قد أصبحت مهيأة لقبول ذلك بعد المرحلتين السابقتين.

ويتابع بسكال مذهبه في الإنتصار للمسيحية، فيرى أن الإنسان فيه قوة طبيعية للخير والحق والسعادة، ومع ذلك فهو يتجه إلى موضوعات دنيوية حقيرة وبعيدة عن هذه القيم الفاضلة، وهو إذا كان يعلم أنه وحد لغايات أسمى، وأن خيره الأعظم إنما يكمن في الله، فستهدأ نفسه ، وسيرى أن السعادة فيما يقدمه له الدين من عطاء.

ويرى بسكال أن كل شر وحقارة إنما ترجع إلى الطبيعة ، أما الخيرات والفضائل فهى راجعة كلها إلى النعمة الإلهية ، ولكن هذه النعمة الالهية تتشخص في ظهور المخلص "أى المسح" وهذا الظهور ضرورى لإصلاح سقطة آدم الطبيعية أى الخطيئة الأصلية.

وهكذا نـرى كيـف أن تدخـل المسيح سيطهر البشـر مـن الخطيئـة ، وأن الإنجيل هو الذى يقدم هذا التوفيق، وقد نجح لأنه صادر عن الله، و لم يكن هـذا النجاح ليتحقق للإنسان إلا لكونه ذا أصل إلهى، أى أنه من صنع الله.

وعلى هذا النحو فإن تحليل بسكال للوحود الإنساني قد كشف عن ماساة هي مصدر شقاء الإنسان، هذه الماساة تتمثل في خطيئة آدم التي أفسدت الطبيعة أو هي رمز للطبيعة الفاسدة، والتي تتمثل في حالة الخلق، وحالة الخطئية، وهما وجهتان متلازمتان.

ويستمر بسكال في توجيه النظر إلى ضرورة ان يعتنق البشر المسيحية وأنه لايمكن للكافر أن يعرض عن التفكير في شقائه وهو صائر حتماً إلى الموت، ولانراه يفضل حياة الكفر على حياة الإيمان التي تبشر بخلود النفس، وينتقل بسكال لهذا الموضوع من الخواطر (خاطرة رقم ٢٣٣) لكي يعرض لنا رهانه المشهور. (٥)

وهكذا يمضى بنا منهج بسكال متأثراً بمنهج القديس أوغسطين، ومنهج ديكارت أيضاً ، والذي يمضى به من القلق إلى الايمان.

ولقد ذهب بسكال إلى أبعد مما ذهب إليه اللاهوتيسون في الاعتماد على الايمان حيث يرى، أن دلائل الوحى لاتدل على العقائد الدينية الفائقة للطبيعة، وأن النفحة الإلهية هي الوسيلة الوحيدة للإيمان فحسب، بل أضاف إلى ذلك أن

الإيمان هو وسيلتنا لقبول تلك الحقائق الدينية الطبيعية مثــل وحــود الله، وخلــود النفس .

وكان بسكال يرى أن جميع الأحسام لانتساوى مع أدنى الأرواح، فالروح تعلم ذاتها، أما الجسم فإنه لا يعلم شيئاً، وكذلك جميع الأحسام والأرواح لاتساوى أدنى حركة من حركات المحبة، ومن ثم فهناك ثلاث مراتب للوحود هى الجسم والروح ومحبة الله، وتعتبر محبة الله هى أسمى هدف فى الوحود (خاطرة رقم ٧٩٣)، وهذا هو لب المسيحية وقوامها .

يتضح لنا مما سبق أن "بسكال" العالم الكبير الذى عوف فى القون السابع عشر بأنه من أكبر العلماء التجريبين، الذين أسهموا منذ صباهم فى الحركة العلمية وابتكروا مبتكرات حديثة فى مجال العلم والرياضة ومنها ابتكاره للآلة الحاسبة لأول مرة نرى كيف أنه اتجه بكل خواطره، وبعنفوان منهجه الديكارتى إلى تبنى قضية المسيحية والدعوة لها بكل ما أوتى من قوة الحجة والبيان.

وهذا هو واحد من كبار روافد المعرفة في حضارة الغرب الحديثة التي قامت في أحضان المسيحية، ونقلت إلينا لكي تكون عند دعاة التغريب بمثابة عامل أساسي في تكوين بنيتنا الحضارية المعاصرة ، بدلاً من أن نجعل تراثنا الإسلامي، وعقائدنا هي المرشد الأساسي لنا في توجيه عقولنا فنلتمس من الغرب منجزاته العلمية والتكنولوجية البحته ونغربلها من حواملها المسيحية اللاصقة بها التصاق الأجفان بالعيون .

### ٤ ــ جوتفريد فيلهم ليبنتز ( ١٦٤٦/ ١٧١٦) :

 لوجودها وهي تصدر عنه بفعل خلق مستمر ، وهو الحافظ لها باستمرار الخلق.

ويتدخل الفعل الإلهي في حل الثنائية الفلسفية التي عجىز "ديكارت" عن حلها، وأعنى بها الثنائية بين النفس والجسم، أو الروح والمادة، إذ أنه يقول بوجود نوع من سبق التناسق، أو التناسق الأزلى بحيث يحدث الأمر النفسي موازياً لحدوث الأمر الجسمي، وموافقاً له في لحظة معينة. (١)

ومن ثم فإن "الموناد الأعظم" أى الله هو الذى يتدخل ليتحقق التناسق منذ الأزل بين معارفنا النفسية، وآثارها الجسمية، وهكذا نرى كيف حل "ليبنتز" \_\_\_ مشكلة الإتحاد بين النفس والجسم وتفاعلهما.

وبعد ذلك يمضى بنا "ليبنتز" موغلاً في طريق المسيحية البحتة، فيرى أن هذا العالم هو أحسن العوالم المكنة، وأن الله ليس علّة للشر، كما أن الخطيفة تستحق العقاب، كما يرى أيضاً أن الشرور جميعها ليست من الخطورة بحيث تضاهى الخير في هذا العالم، ومن ثم فانه ينبغي التغلب عليها بالخيرة والعقل.

وإذا كان الخير والتناسق والنظام يظهر في مملكة الطبيعة، فلابد أن يظهر بصورة أعظم في مدينة الله أو في مملكة النعمة التي تنطوى على الأرواح العاقلة الأخلاقية ، لأنها مملكة الله أو مملكة الأب الـذي هـو خالق الطبيعة، ومدبر قوانينها .

وعلى هذا النحو فكلما ازددنما معرفة وكمالاً بخير الآخرين وكماللم، أحببناهم، وهذه المحبة نجد موضوعها الأقصى في الله الفائق الكمال، ومن ثم فإننا نحقق بذلك حيرنا وكمالنا، وباغتباطنا بكمالمه نكمّل أنفسنا، وهذه هي حقيقة المسيحية فالله محبة.

ومن جملة ما سبق، نرى أن "ليبنتز" على الرغم من محاولته استخدام العقل في الاستدلال على حقيقة مذهبه، إلا أنه قد أخضع مسار المذهب وبنيته تماماً لتيار اللاهوت المسيحى .

## ٥ \_ جورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣):

سار باركلي على نفس الدرب الذي سلكه من سبقه من الديكارتيين، ولاسيما نيقولا مالبرانش من ارتمائهم في أحضان الدين المسيحي، وقيام الفلسفة على أساس من اللاهوت المسيحي، وكان باركلي بالفعل رجل دين مثله مثل مالبرانش وهو يجعل من الله محور مذهبه في الوجود والمعرفة واليقين، وينكر وحود المادة ويرى أن اللامادية هي المذهب الحق وأنه لايوجمد سوى الأرواح. فالموضوعات المباشرة للفكر بعد إنكار المادة هي المعاني دون الأشياء. واللامادية عنده لاتحيل الأشياء إلى معان وإنما تحيل المعاني إلى أشياء . أما ما يدركه اللمس والبصر وبينهما تقارن تجريبي، فما هي سوى علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير. على أنه يتدارك اتجاه مذهبه إلى الشك في وجود المحسوسات التي يبرهن عليها الصدق الإلهي فإنكار المادة لاتعنى إنكار الأشياء ، ونحن نميز الإحساس من الصورة والموجود من المتخيل، وذلك إنما يرجع إلى قـوة الإحساس وتميزه بالنسبة إلى الصورة، وكذلك فيإن الإحساسات أشد تماسكاً وأكثر انتظاماً من الصور وهي حينما تتسلسل في نظام نشعر بأنها ليست مبن صنعنا وإنها خارجة عنا، والشيئ الخارجي إنما يتكون من مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة وتبدو في التلاف دائماً، وكذلك فإنها تعرض علينا علاقات بين مجموعات من الأشياء ، وبتكرار إحساسنا بالعلاقات تنشأ فينا عادة توقع إحساسات معينة بعد إحساسات أحرى، وينشأ لدينا الاعتقاد بدوام الأشياء ولولم ندركها دائما.(٧) وهكذا يبرر باركلى قيام العلم الطبيعى الذى هو عبارة عن تفسير ظواهر تسمى معلولات لظواهر أخرى تسمى عللاً. ونحن نتساءل كيف يتم هذا الائتلاف لتكوين الأشياء المحسوسة، وكذلك ما يسمى بالعلاقات بين مجاميع المحسوسات ولايمكن أن يكون ثمة جوهراً محسوس مادى هو الشئ ليؤثر في جوهر آخر روحي هو النفس، فيستحيل وجود تفاعل بينهما، ولن تكون علة الائتلاف سوى روح خارجية عنا وهي ليست أمراً آخر غير الله، فهو الذي يجمع بين المحسوس والروحي، والعقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها، وهو الذي يسمح باستمرار الأشياء في الوجود، وهو الذي يصنع العلاقات بينها فيكون الغذاء مُغذياً والنوم مريحاً ... الخ، فليس ثمة ترابط ضروري بين معانينا بل نحن نلاحظ القواين الموضوعة في الطبيعة وهي ليست علة مغايرة الله، بل هي اللغة التي يخاطبنا بها الله.

وهكذا ترى كيف أن باركلى يذهب إلى أن الذهن لايعرف الأشياء مباشرة بل يعرفها بوساطة مالديه عنها من معان. وهذا مذهب مسيحى يعتبر فرعاً من الأفلاطونية المسيحية فا لله هو الفاعل الأوحد، والعالم هو رمز ولغة وبحل لذاته، وترى باركلى في النهاية يؤمن بالنظرية الأفلاطونية الجديدة في الاقانيم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالوث.

على أننا يجب أن نشير إلى أن اللامادية عند باركلى لم تكن تسمح له بقبول المحسوسات وقيام المعرفة الحسية ، مهما طابق بين المعانى والأشياء في وحود اعتباره أن الأفكار أو المعانى هي أشياء وأنه كان يتعين عليه الشك في وحود المحسوسات إلا أنه يعود فيلوذ بالصدق الإلهي، لأن الله قد أشار إلى الوحود المحسوس على أنه وحود حقيقى ، ومعنى هذا أنه يقدم الإيمان بالمحسوس على أنه في موضع قبول دينى، ولما كانت عقيدة التحسد المسيحية وهي عقيدة سرية،

إنما تستند إلى مناولة روحية تستجيب للتصديق الإلهى، فإننا نبرى هنا بالإضافة إلى قبول فكرة الثالوث نرى أيضاً احتواء مذهب باركلى على حذور فكرة التجسد والمناولة الروحية والنعمة الإلهية. فليست الموجودات الحسية سوى رموز أو علامات تعتبر في نفس الوقت معان وأشياء مادام باركلى قد نظر إلى الأشياء باعتبارها معان.

#### ٦ \_ إيمانويل كانط (١٧٧٤ - ١٨٠٤):

إذا كنا نعتبر أن موحة اللاهوت السافر قد أخذت في الانحسار، بعد نهاية القرن السابع عشر، لتصبح وراء ستار، ولاسيما وقد ظهرت موجة المفكرين الأحرار وحركات التحرر من الدين في القرن الثامن عشر، مع زيوع الرومانسية وحركتها في الفكر والفن والأدب، إلا أننا مع هذا نلمح استمرار التيار اللاهوتي وراء مذاهب الكثيرين من الفلاسفة وأهمهم "إيمانويل كانط".

لقد كانت المشكلة الكبرى عند كانط هي محاولة الخروج بموقف فلسفى متميز لايلتزم تماما بأى من المذهبين، العقلى والحسى ، وحدهما رغم أنه وحد في "هيوم" ما أثار نقده الشديد على النزعة الدوجماطيقية" Dogmatism" في الفكر الديكارتي، وعند أساطين المذاهب الفلسفية القديمة، لذلك نراه يقيم نسقاً يرفض فيه الميتافيزيقا التي آمن بها ديكارت ، ويحاول صياغة موضوع المعرفة بتدخل من الذات العارفة لتعطى بصمتها الشارطة في بنية موضوعات المعرفة الأساسية ، وقد كان كانط في نقد العقل النظرى مثالاً للفيلسوف الناقد الذي يحتفظ بقوة وسلاسة منطق استدلالاته بحيث تأدى عن طريق هذا النقد إلى رفض الوجود الجوهرى السابق للألوهية وللنفس وللعالم وهذه هي دعائم العقيدة والدين ولقد انتقد كانط كل الأدلة على وجود الله والنفس والعالم ومأى أنها كلها مشوبة بالبطلان. (٨)

وإذا كان كانط قد وقف عند هذا الحد فكان يمكن أن لايكون موضع هجوم أو نقد مادام المذهب الفلسفي الذي يقدمه في نقد العقل النظري متماسكاً ولايشوبه أي تناقض ذاتي .

ولكننا نجد مسار الفكر الكانطى يتغير فجأة ، ويصادر كل ماجاء فى نقد العقل النظرى، وذلك لكى يفتح صفحة حديدة واتجاها مضاداً يخدم فيه الدين فى كتابه نقد العقل العملى، فوجد أنه متناقض مع نفسه بمعنى أن مذهبه فى نقد العقل النظرى يتناقض مع ما يعتنقه من آراء حول الدين فهو مسيحى بروتستانتى تقوى مواظب على أداء الطقوس والمراسم الدينية، فكيف له أن يضحى بدينه من أجل الفلسفة؟ لهذا نراه يقبل عن طريق العمل ما سبق أن رفضه عن طريق النظر، وهو يقبل الإيمان بوجود الله، وبوجود النفس ، ووجود هذا العالم، والعالم الأحروى. فالعقل العملى إذن قد قبل مساندة الديسن والأخلاق للمسلمات الأساسية التى سبق وأن رفضها عن طريق النظر.

وعلى هذا النحو يمكن أن يعد كانط مقدمة لاغنى عنها للبرجماتية ، إلا أن إيمانه العميق بالمسلمات الدينية جعله يضحى بخطه النظرى الأولى من أجل إقامة دعائم الدين وهذا ما لانجد له مثيلاً عند البرجماتيين.

وهكذا نجد أن فيلسوفاً كبيراً مشل كانط يعد من أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر وله تأثيره الكبير في الفكر الفلسفي، كيف أنه انحاز إلى جانب التيار المسيحي الايماني وكأنه قذف ببناء فلسفته النقدية في الهواء في سبيل إرساء قواعد الدين، كما يعد هذا أيضاً مثالاً صارخاً على أن الحضارة الغربية الحديثة، إنما ترجع في أصولها الفكرية إلى المسيحية ولاسيما في الفلسفة والمعارف الانسانية.

#### ٧ \_ سورين كيركجارد ١٨١٣ - ١٨٥٠:

لعلنا نقدم كيركجارد كصورة معاصرة للفيلسوف الثائر على بيئته (١)، الأنها تزعم أنها مسيحية ، في حين أنهم لايعلمون بتعاليم المسيح، ولهذا أراد أن يشق طريقاً فلسفياً يرسى به قواعد الدين والأخلاق المسيحية كي تقبلها النفوس.

ويرى كيركجارد أن النظر العقلى لايسفر إلا عن مفارقات، ولهذا فلم يرد ان يجعل من نفسه فيلسوفاً، بل كان يعبر عما يريده بقوله "أن أفهم مصيرى أنا، وأن أكون على بينة مما يريد الله منى أن أفعله، وأن اكتشف الفكرة التي أكرس لها محياى ومماتى ولن يمكن أن تُقدم لى الفلسفة العزاء أو الإيمان في هذا الصدد" ويُعد هذا تحقيقا لقول السيد المسيح، ماذا ينفع الإنسان لو أنه ربح العالم كله وحسر نفسه.

وحينما يوجه كيركجارد النظر إلى الإيمان فإنه بذلك يعيد الثقة في الكتاب المقدس، ويسلم بالخطيفة الأولى، ولهذا فغاية الفلسفة عنده هي أن تجعل الخلاص من الخطيفة الأولى ممكناً بعد التطهر ومن ثم فقد اتجهت أدلته على وجود الله وتنزّل المسيح إلى دفاع عن التعاليم المسيحية. وهكذا تقوم الفلسفة الوجودية المسيحية عنده على منهج ذاتي بالنسبة للفرد، وعلى منهج موضوعي بالنسبة للآخرين.

وتتدرج الذات عند كيركحارد في مدارج ثلاث فتبدأ بالمدرج الحسى ومنه إلى المدرج الأخلاقي ثم إلى المدرج الديني.

وفى المدرج الأخلاقي يرى كيركجارد أن المتطلبات المثالية للأخلاق قد تمهد السبيل للخلاص ، ولكنها لايمكن أن تؤسس الخللاص نفسه، إذ أن الأخلاق تهتم بالقيم والآوامر والوصايا الأخلاقية، ولكنها لاتهتم بالخطيئة وكيفية الخلاص منها.

وثمة فارق بين الأخلاق والخطيئة ، فالأولى ــ أى الأخلاق ــ يمكن تعريف قوانينها، أما الخطيئة فهى علم موجه ضد الحقيقة المتعالية، أى الله ، ولهذا فإن الخلاص من الخطيئة لايتم إلا بصعوبة بالغة، وهو يحتاج إلى قوة متعالية لها علاقة مع المطلق.

ولكى يتم هذا الخلاص، يرى كيركجارد أنه على الإنسان أن يقفز بين يدى الله حتى يضع خطيئته أمام الله الذى هو الأبدية ، فتنقلب الحطيئة إلى إثم، وبهذه القفزة ينتقل الإنسان من المدرج الأخلاقي إلى المدرج الديني، وفي هذا المدرج يشعر الفرد بأنه ليس مسئولاً فقط تجاه ذاته وتجاه الإنسانية، بل هو مسئول أولاً وقبل كل شئ أمام الله، ويعتبر في هذا الوضع كمذنب يلتمس غفران الله، وكيائس يرغب في الخلاص، وكقلق ينشد راحة النفس.

ولكن الخلاص الذى يتمثل فى المدرج الدينى لايتم بفعل الـذات، إنما يتم بفعل المشيح، وهذه هى المفارقة المطلقة، وهى تتألف من مقولتين متضادتين تتحدان فى تصور المفارقة، والمفارقة الأساسية تتثمل فى تجسد الله فى شخصً المسيح.

وتنطوى المفارقة المسيحية على لحظتين: \_

اللحظة الأولى هي لحظة التحسد، وهي التي يصبح فيها الله إنساناً، وهسي بهذا تنم عن احتماع الأبدية بالزمان أو اللاهوت بالناسوت.

أما اللحظة الثانية فهى لحظة محاكاة السيد المسيح، وهى تعبّر عـن احتمـاع المخلوقات البشرية بالسيد المسيح من أحـل الخـلاص الأبـدى، وهـذا هـو معنـي

المفارقة المطلقة في المسيحية ، إذ أن المسيح نفسه هو الذي يجمع بين الناسوت واللاهوت كما أنه بوصفه متصلاً بالمطلق \_ أي الآب \_ فهو الذي يضمن قفزة الخلاص غير المعقولة إلى الحضرة الإلهية.

وهكذا ينزل المسيح على الأرض لكى يخلّص البشر ، ليس من الخطيفة فحسب كما قد يفهم من تعاليم المسيحية ، بل إنه هو المخلّص من القلق الوجودى واليأس وسائر أنواع الخوف التى تعانيها الذات في موقف الاختيار في المدرج الأخلاقي، لأننا نرى كيف أن المرء لايقف عند حد هذا المدرج، بل سرعان ما يندفع استجابة لنداء المسيح إلى المدرج الديني، فالخلاص إذن ليس أخروياً فحسب، بل هو خلاص – وجودى مما تعانيه الذات من أحوال شعورية مصابحة لفعل الاختيار .

وهكذا نرى كيف أن فيلسوفاً معاصراً مثل كيركجور يغرق إلى قمة رأسه في اللاهبوت المسيحي، بل ويحاول الربط بين الوجودية وعقيدة التجسد والخلاص المسيحي.

ولانود الاستطراد في عرض مواقف الوجودية المؤمنة كما نجدها عند جبريل مارسيل مثلا، ويكفى أن نشير إلى أنه على الرغم من شيوع المنهج التجريبي في القرن التاسع عشر في مجال العلوم الإنسانية، وذيوع الفلسفة المادية، إلا أننا نجد التيار الديني المسيحي يستمر في مساندة الفكر الأوربي على نحو ما نجده في الفلسفة الروحية البحته عند إميل بوترو وبرجسون.

ونخلص من هذا العرض السريع إلى إثبات أن الحضارة الغربية وهمى تتمثل تماماً في الفلسفة أى في اتجاهاتها الفكرية، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم الدين المسيحى .

ونكرر القول الذى ذهبنا إليه فى مقدمة هذا البحث، من أنه على الذين يريدون نقل هذه الحضارة إلى العالم الإسلامى ـ من أصحاب نزعة التغريب \_ أن يتنبهوا إلى هذه الحقيقة ، وهمى أنه ينبغى عليهم أن يكتفوا بنقل العناصر الضرورية أو الإيجابية فى الفكر العربى بعد نزع تركيبته المسيحية الضاربة فى أعماقه .

ولقد فطن المثقفون المسلمون في هذا القرن إلى تلك المؤامرة الخطيرة التي حبك أطرافها بعض المستشرقين، ودهاقين المفكرين من دعاة الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر، ومؤداها أن العرب والمسلمين ، ليست لحم عقلية تصلح للفلسفة أو للعلم، وأنهم محرمون من ملكات الإبداع وقدراته ، ولهذا فإن عليهم أن يخضعوا القيادة وارشاد الفكر الغربي التبشير بالمسيحية، وأن يظلوا مستعبدين للغرب فكرياً ومادياً، دون أي أمل في صحوة مقبلة .

وهذا هو الغزو الفكرى الذى انكشف عنه الغطاء بعد أن عرف الشرق الإسلامي كيف أنه كان المقدمة التي لاغني عنها لحركات السيطرة الاستعمارية، استنزاف ثروات الشعوب الإسلامية وإخضاعها لحركات التبشير المسيحي التي بدأت تنحسر الآن عن العالم الاسلامي بفضل وعي مثقفيه المسلمين.

ولو كان الأمر بيد أصحاب نزعة التغريب الذين يزعمون أنهم علمانيون لقضى الأمر وتلاشت الشخصية الإسلامية والعربية من أقطار إسلامية متعددة في أرجاء المعمورة ونحن نشهد الآن صراعاً كبيراً في أفريقيا وفي إندونسيا، حيث تتحكم قوى غربية بثقافتها المسيحية كقوى طاردة للوجود الإسلامي في هذه البلاد تحت ستار عمليات العلمانية والتغريب.

ونختتم هذا الفصل بقولنا: هل استطاعت قوى الغرب المسيحية أن تضيع معالم الشخصية الصينية أو اليابانية، سواء من حيث العادات والتقاليد أو من حيث الاتجاهات الروحية والدينية، والقياس مع الفارق طبعاً بين أديان الشرق الوثنية ودين الإسلام الذي أرسل للناس كافة كدين سماوى تمثل في كتاب هو القرآن وسنة مطهرة هي سنة النبي الكريم الكريم القرآن وسنة مطهرة هي سنة النبي الكريم الكريم.

إن الجواب على هذا التساؤل إنما يتحقق بمدى عزمنا على الوقوف فى حدية وحزم أمام بعض تيارات الثقافة الغربية المضللة المعادية للإسلام على أن يكون صمودنا فى هذا المجال موازيا تماماً لتمسكنا بحركة التقدم الحضارى التى لن تتم فى شقها المادى إلا بالأخذ عن الغرب فى تخير وحذر وذكاء كما فعل اليابانيون أو الصينيون.



# الغطل الثاني

# أزمة المنصج فى العلوم الإنسانية المعاصرة

لقد اتضح لنا من دراستنا في الفصل السابق، كيف أن الفلسفة والعلوم الإنسانية قد ظلت مرتبطة بالعناصر اللاهوتية حتى بدايات الفترة المعاصرة، وأن ارتباطها باللاهوت لم يساعد على تقدمها في الجال التجريبي، ولهذا فسنرى كيف أن أصحاب هذه العلوم سيبذلون قصارى جهدهم من أجل الفصل الحاسم بين هذه العلوم، وبين الأصل الديني أو الميتافيزيقي محاولين تطبيق المنهج التجريبي كما هو متبع في العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، أي دراستها دراسة كمية، مهملين الثنائية المفترضة في الإنسان كروح وحسد، وإن كل ما يتعلق بها لايخضع للقياس الكمي التجريبي، فمضوا أشواطاً بعيدة في هذا الاتجاه حتى تأزم الموقف وظهر لهم عقم هذه المحاولات التجريبية.

ولكننا اذا رجعنا إلى التجربة الإسلامية في العصور الإسلامية الزاهرة فسنجد أنها كانت أكثر أصالة ، لاستنادها إلى البعد الديني وهو الايمان بوجود خالق للانسان، منه المبدأ، واليه المعاد، وأن كل ما يجرى على الإنسان وفي داخله من آثار هو بفعل الخالق الاوحد ، وهنا نجد ان المسلمين ، وقد طبقوا المنهج التجريبي ، وكانوا أول من اكتشفوه، استطاعوا أن ينجحوا في طريق التقدم العلمي مع إيمانهم بوجود الخالق.

و لم يمنع الارتباط بين الدين الاسلامي وقواعده، وبين البحث العلمي من تقدم هذه الابحاث، ومن ازدهار العلم الإسلامي، الأمر الذي لم يتنبه إليه دعاة التغريب .

وعلينا إذن أن نتابع خط سير العلوم الإنسانية المعاصرة بعد أن غشاها المنهج التجريبي الكمى حتى نتلمس من خلالها تلك الأزمة التي تعانيها مناهجها المعاصرة، وسيتضح منها ضرورة العودة إلى التلاحم بين المنهجين "الكمى والكيفى" وتلازمهما في عملية التفسير العلمي كنتيجة لتدخل الذات أو النفس أو العقل أو الروح الانساني.

#### 1 - ظهور النزعة العقلية في أوربا:

لقد ظلت العلوم الإنسانية منذ مطلع العصر الحديث تخضع للمنهج العقلى، وتستمد أصولها من طبيعة العقل أو النفس، على الرغم من وجود محاولات في المدارس الحسية - لاسيما في انجلتزا - للابتعاد بهذه المناهج عن الفلسفة الروحية، ونظريات الفطرة، إلا انها لم تتنكر في معظمها لفكرة وجود الله، وكيف انه هو الأصل والمنبع والخالق للإنسان وسلوكه ومعاشه على سطح الأرض كما سبق ان أوضحنا في القسم الأول من هذا البحث.

وعلى سبيل المثال فقد ظل علم النفس يخضع للاتجاهات المدرسية العقلية حتى القرن التاسع عشر حين ظهرت المدرسة السلوكية، وكان ذلك بتأثير النزعة المادية الخالصة التي سيطرت على هذا القرن ، والتي بحمت عن الثورة الصناعية الكبرى وغلبة الحضارة المادية في اوربا، واتساع أفق المعرفة كنتيجة للكشوف الجغرافية ، والاستعمار ، وما صاحب ذلك كله من تعرف على أديان

وأخلاق وعادات، وحضارات شعوب أخرى تقوم على قيم تختلف عن قيم الحضارة الغربية التي احتضنتها المسيحية.

لقد وحد الغرب أنه شتان ما بين حضارات الصين والهند وحضارات الآشوريين والمصريين القدماء ثم الحضارة الإسلامية في عنفوانها إبان حكم الرشيد المعاصر لحكم تشارلمان في أوربا، كما وجدوا أنه شتان ما بين صبغة هذه الحضارات الإنسانية الكبرى، والبنية الأساسية لحضارة الغرب المسيحية، وكانت هذه النظرة الجديدة مدعاة إلى المقارنة الأساسية لحضارة الغرب المسيحية، وكانت هذه النظرة الجديدة مدعاة إلى المقارنة وإلى الشك في النظرة المسيحية، وكانت هذه النظرة الجديدة مدعاة الى المقارنة وإلى الشك في النظرة المسيحية، وكانت هذه النظرة الجديدة مدعاة الى المقارنة وإلى الشك في النظرة المسيحية، وكانت هذه النظرة الجديدة مدعاة الله المقارنة وإلى الشك في النظرة المسابقة على القرن التاسع عشر فيما يختص بالعلوم الإنسانية، وكيف أنها لم تعد ذات قيم مطلقة ومن ثم فقد تدخلت النزعة النسبية في سائر العلوم الإنسانية.

وكان من نتيجة ذيوع المنهج التجريبي واكتمال عناصره \_ لاسيما في فرنسا وانجلترا \_ أن ظهرت محاولات كثيرة لإخضاع العلوم الإنسانية لقواعد المنهج التجريبي ، وقطع الصلة بينها وبين كل ما يتعلق بالنفس أو بالروح الإنساني.

## ٢ ـ أوجست كونت والمنهج الوضعي التجريبي:

يعد مذهب أو حست كونت (۱۰) الوضعى، من أكثر المحاولات المنهجية اعتماداً على الحواس، وهو يرى أن العلوم الإنسانية و آخرها وأكثرها تعقيداً هو علم الاحتماع إنما تستخدم في أساليب بحثها المنهج الوضعى القائم على ملاحظة الظواهر المحسوسة بالنسبة للإنسان، وتخضع هذه العلوم الإنسانية في جملتها للمنهج التجريبي، كما تخضع له العلوم الطبيعية تماما.

ويعزى إلى "أوجست كونت" فضل الصياغة المحكمة لهذا المذهب الوضعى الذي تنكر لكل ما هو غير حسى رغم أنه قد عاد في آخريات أيامه إلى الكلام عن دين الإنسانية ، ونصب من نفسه كاهناً أعظم لهذا الدين.

وهكذا نجد أوحست كونت يقع في التناقض لغلوه الشديد وتزمته في هذا الاتجاه الحسى الوضعي الذي سيكون له أثره على سائر العلوم الإنسانية فيما بعد.

#### ٣ ـ الاخلاق والمنهج الوصفى:

لقد ظهرت محاولات لاضفاء الصبغة العلمية التجريبية على كل من علم التاريخ وعلم الأخلاق بعد أن قطع علم النفس شوطاً بعيداً في الاتجاه السلوكي مستبعداً المنهج التأملي " Introspection" ومسلماً قياده إلى المنهج التجريبي بكل ما عرف عنه من تزمت ودقة كمية، كما وجدنا ذلك عند "فحنر" في القرن التاسع عشر ، وعند "ديما Dumas" (١١) في النصف الأول من القرن العشرين.

أما في مجال علم الأخلاق فقد ظهرت النزعة التقريرية الوصفية عند "ليفي بريل" (١٢) "ألبرت باييه Albert Bayet" في كتابه علم الأخلاق والعادات الخلقية.

وقد انحصرت دراسة الأخلاق تطبيقا للمنهج الوضعى التجريبي في رصد وتسجيل الظواهر الأخلاقية، دون محاولة لإخضاعها للقيم الأخلاقية، ومعنى هذا اعتبار هذه الظواهر الأخلاقية كوقائع أو كأشياء مثل الأشياء الطبيعية التي تخضع لأحكام الحقيقة بالصدق أو بالكذب، ومن ثم فيإن الأحلاق كدراسة وضعية تجريبية ستفقد قيمتها تماماً لأنها وقد انتفت عنها الصفة المعيارية وهي

أساس قيمها، فلن يكون لها أي أثر في تقويم السلوك الإنساني وتوجيهـ نحو الفضيلة.

والأمر الذى لاشك فيه أن قيام الأخلاق على هذه الصورة التقريرية البحتة سوف ينتفى معها القول بوجود نفس لها الصفة الأخلاقية للسلوك، وستحتفى في هذا الجال كل معانى الضمير والوجدان والحافز الأخلاقي والواجب والإرادة الحرة والتميز بين الرذيلة والفضيلة، وكذلك استناد الجزاء الأخلاقي إلى النفس، وخوفها من الله لأنه هو الذي يجزى على النية، فهو يعلم السر وما خفى من الأمور.

وهكذا تفشل جميع الأساليب الوضعية في دراسة نوايا الأفعال الأخلاقية ومضامينها الباطنة الأمر الذي يجعل الحكم عليها هباءً إذا لم يكن لدينا إيمان عميق باستناد الوجود الانساني إلى الخلق الإلهي، فتستند الأخلاق إلى مصدر إلهي يكون أساساً قوياً ووطيداً لتعديل السلوك الأخلاقي وتوجيهه الوجهة الصالحة السوية وقد جاء هذا كله كنتيجة للتزمت التجريبي، وإهمال وجود النفس أو الروح، وكذلك عدم التسليم بوجود العقل الأكبر المنظم لهذا الكون وهو العقل الإلهي.

#### ٤ ــ ماركس ومشكلة النظم الفوقية (١٨١٨ – ١٨٨٣م):

قنطئ الماركسية (وهى لاتخرج عن المذاهب الحسية المعاصرة) حينما تحاول إن تسخرج النظم الفوقية، ومنها المعانى الروحية والأخلاقية وغيرها، من النظم التحتية أى من المادة، عن طريق الصدفة البحتة، وهنا نتساءل بدورنا عما إذا كان من المكن أن يتولد أى نظام من الصدفة، لاسيما ونحن نرى تعقد

التركيب في الموجودات الحية وتناسقه، وفي اكتمال صنع الإنسان ومبلغ دقة تكوينه التشريحي والبيولوجي.

و لم يكن كارل ماركس وحيد عصره في هذا الاتجاه المادي، بل لقد كان وليد نزعة مادية غلبت على القرن التاسع عشر ، وتمثلت في نظريات التطور عند إرنست هيكل، ودارون، وهربرت سبنسر، والتولد الذاتي عند باستير ومدرسته، والتصور المادي للدين في نشأته وتطور أشكاله عند فيورباخ.

ولقد ظهرت الماركسية لكى تسهم فى هذا التيار المادى الخطير، ويزعم أصحابها أنهم إنما يصدرون عن علم حديد هو المادية الجدلية فى بحال الطبيعة والمادية التاريخية في بحال العلوم الإنسانية.

وإذا كان لهذا الاتجاه المادى أثره في مجال العلوم الطبيعية من حيث توجيه الاهتمام إلى بلوغ تقدم كبير في مجال الكشف والبحوث في الكتلة والصوت والضوء، وفي الفلك وعالم الفضاء، إلا أن هذا المنهج قد أظهر قصوره الواضح في مجال العلوم الإنسانية. وذلك بعجزه عن تقديم تفسيرات مقنعة للظواهر الإنسانية كمعنى الاختيار الأخلاقي أو حرية الإنسان في سلوكه، والتي مقتضاها يكون المرء خاضعا للتكليف وللثواب والعقاب، كما أجمل القرآن الكريم الإشارة إليه بقوله تعالى: ...

﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها ﴿ ١٣٠)

﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يـوم القيامـة كتاباً يلقـاه منشوراً ﴾(١٤)

﴿ كُلُّ نَفْسَ بَمَا كُسبت رَهْيَنَةً ﴾ (١٥)

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (١٦)

﴿ فَمَنَ يَعْمُلُ مُثْقَالُ ذَرَةٍ خَيْرًا يَرِهُ وَمَنْ يَعْمُلُ مُثْقَالُ ذَرَةً شُرًّا يَرِهُ ﴿ (١٧)

أما المذاهب المادية في الأخلاق والتي تقوم على أصول تجريبية ، فإنها لاتستطيع تبرير أو تفسير مثل تلك الظواهر والأفعال ، لأن الإنسان فيها لابد وأن \_ يخضع لنوع من الحتمية الطبيعية ، وهذا ما تفعله به المادية الجدلية عند "كارل ماركس" فلا يمكن لنا معه ان نبرر عملية الحرية الأخلاقية أو الفعل الأخلاقي الحر الذي هو مدار الأخلاق الإنسانية، وبهذا يصبح أي فعل أخلاقي حر في نطاق الحتمية المادية بمثابة شرخ في جدار الوجود.

#### ٥ ـ التاريخ والمنهج الوصفى:

وإذا انتقلنا إلى الدراسات التاريخية العلمية فإننا نلاحظ كيف أنه بتطبيق المنهج التجريبي الوصفى في مجال العلوم الإنسانية، سيصبح علم التاريخ مجرد تسجيل للأحداث الإنسانية، وبذلك لن يعلمنا التاريخ شيئاً ما، فالوقائع التاريخية قائمة بذاتها، فلا يمكن ان نتنباً بالمستقبل من الماضى.

وقد أغلقت هذه النظرة العلمية للتاريخ الباب نهائياً في مواجهة نظريات التطور والتقدم ، والتأثر التاريخي، والتنبؤ واعتبار التاريخ يمر في دورات كما يرى "ابن خلدون" و "سوروكن" و "باريتو" و" شبنجلر" ، وغيرهم مسن المعاصرين ، وهكذا استبعدت النزعة التاريخية من علم التاريخ وكل النظريات القائمة على اللاهوت، وتدخل القدر الالهي في صنع التاريخ ... الخ.

ولكن هذا الموقف العلمى قد جرد التاريخ من أهم أدوات التفسير التاريخي التي تعتمد على التأثير والتسأثر وهمى قوام النزعة التاريخية التي سيمضى علم التاريخ "كعلم تجريبي" في محاولة القضاء عليها بمنهج المدرسة التقريرية الوصفية المعاصرة.

وعلى الجملة فلقد فشلت هذه المحاولات الوصفية في علم التاريخ، حتى عند مدرسة توينبي المعاصرة، وغيرها من المدارس التي يسرى أصحابها أن الأحداث التاريخية تخضغ لميكانيزم التحدي والاستجابة، في إطار طابع كيفي يخرج بالتسلسل التاريخي عن دائرة الآلية المحضة، أو التتابع الآلي الذي ينجم عن دراسة التاريخ دراسة تجريبية.

والحق أن دراسة التاريخ في هذه الفترة المعاصرة قد أصبحت دراسة معقدة، تتداخل فيها جميع ألوان الأنشطة الحضارية من سياسية واجتماعية واقتصادية وأخلاقية ودينية وحربية وصناعية .. الخ.

فالتاريخ اذن يحمل أوجه الحضارة كلها في فترة معينة من الزمان، ولايمكن إهمال تأثير السابق في اللاحق في هذه الدراسات ، وكذلك لايمكن إهمال تدخل العنصر المعنوى في أى تاريخ للحضارة، الأمر الذى لابد من أن تخرج الدراسات التاريخية معه من نطاق المنهج الوصفي التجريبي، ولاسيما حينما يحاول المؤرخ بعد جمع المادة التاريخية أن يقيم تركيباً أو نموذحاً للحياة في عصر ما عن طريق التفسير العقلي الذي يرفضه المنهج التجريبي.

#### ٦ ــ اتجاه الوضعية المنطقية :

لم تكن الوضعية المنطقية ، وهمى وليدة القرن التاسع عشر، سوى تيار يستمد حذوره من مختلف الاتجاهات المادية والحسية النافية لوجود أى عامل روحى أو معنوى كالنفس أو الروح أو القيم أو الألوهية، وذلك بتأثير سيطرة المذهب التجريبي على الأفق الفكرى والعلمي لهذا العصر.

وقد أمعن الوضعيون المنطقيون في التمسك بالشيئية المحسوسة كأساس وحيد للمعرفة، وتنصب الحقيقة عندهم على الوقائع المحسوسة وحدها، وليس

على المعاني أو الأفكار أو المشاعر التي هي موضوع إدراك العقل أو النفس.

ويظهر هذا الإتجاه أيضاً في مدرسة التحليل المنطقي منذ "كارناب" (١٨) إلى "فتجنشتين" (١٩) حيث يرى أصحابها أن اللغة ذات مدلول حسى فحسب وأنها لاتصلح للتعبير عن المعانى المجردة، فمثلا ترفض الوضعية المنطقية كل الألفاظ الدالة على معان أو مدلولات روحية وغير حسية مثل الأنا والنفس والله... الخ. فهم يرون أن هذه الألفاظ لامعنى لها، وأنها لغو فارغ، لأنه لاوجود لمدلولاتها في نطاق ماهو محسوس.

وهكذا استبعدت الوضعية المنطقية العلوم الإنسانية التى تستخدم أمثال هذه الالفاظ ذات المدلولات غير الحسية، واكتفى أصحاب هذه المدرسة بما يصلح من وقائع السلوك الإنساني لأن يكون موضوع دراسة وصفية حسية أى كمية. وبهذا يرفض الوضعيون المنطقيون استخدام الأساليب الكيفية فى نطاق المدراسات الإنسانية .

وهكذا نرى كيف أن أصحاب الوضعية المنطقية قد رفضوا تدخل أى عامل أخلاقى فى سير الوقائع المادية أو الطبيعية. كما أغلقوا الباب نهائيا فى منهجهم أمام قبول مفهومات الذات أو الإله أو أى عامل أخلاقى أو معنوى.

ومع هذا فالعجيب في الأمر أن فيلسوفاً مثل "فتجنشتين" تلميذ "رسل" يشير في كتابه "رسالة في المنطق" Tractatus أنه بعد أن يصعد في سلم اللغة إلى ذروة المحسوس، فإنه يلقى بالسلم الذي صعد به بعيداً عنه لأنه سيواجه عالماً لايستطيع التعبير عنه باللغة، ولكن عجزنا عن التعبير عنه لايعني أنه غير موجود، وربما استطعنا التعبير عنه بوسائل أحرى غير اللغة.

ومن ثم فاننا نرى كيف أن فتجنشتين لايزعم إنكار وحود ماهو غير محسوس كما يدعى معظم أصحاب الوضعية المنطقية رغم تمسكه بأن اللغة لاتعبر مطلقاً عما هو غير محسوس، إذ أنها قد وضعت أصلاً للتعبير عن المحسوسات وبذلك تعجز عن الإشارة إلى ماهو معنوى أو لامدرك بالحس.

وقد اسهم هذا الاتجاه منذ مطلعه بالاضافة إلى الاتجاه الوضعى عند دوركايم في نشأة الكثير من الدراسات التي تقوم على أساس تجريبي في مجال العلوم الإنسانية، وكان من بين هذه الاتجاهات التي صاحبها ظهور الوضعية المنطقية وتطورها، نشأة علم الاحتماع الكبير عند دوركايم في فرنسا ،وداو، وماكيفر، وأحبرن وغيرهم في أمريكا.

# ٧ - الاتجاه الحسى في علم الاجتماع (دوركايم وعلم الاجتماع الكبير):

واذا انتقلنا إلى مجال علم الاحتماع عند "دوركايم" فاننا نجد اتجاها يهمل كل مضامين الروح ويحيل الأمر كله إلى وقائع احتماعية ذات طابع كمى إحصائى، ولكن "دوركايم" ينتهى إلى الايجاء بأن علم الاحتماع محتاج فى آخر الامر إلى الفلسفة كاداة لتفسير الظواهر الاجتماعية أو فهمها فهما حقيقياً مادام علم الاحتماع محتاجا إلى التنظير، ويظهر هذا بوضوح فى كتابه (الفلسفة وعلم الاحتماع) ولكن اتجاهه إلى النزعة التحريبية الواضحة التى نجدها فى كتابه (قواعد المنهج فى علم الاحتماع) يعطينا فكرة عن تمسكه بقواعد المنهج التحريبي الذى ينتهى فيه الدين عنده إلى محرد شعائر ورسوم وطقوس حسية التحريبي الذى ينتهى فيه الدين عنده إلى محرد شعائر ورسوم وطقوس حسية بحردة من الإيمان ومشاعر الوحدان كما نرى فى كتابه (الصور الأولية للحياة الدينة).

ومع هذا فإن علم الاجتماع الكبير ( Macro- Sociolgie ) الذى بدأ عند دوركايم ثم عند (داو Dow ) هذا العلم الذى يدعى أصحابه أنه يمكنهم تفسير مجتمعات بأسرها، وبحث أحوالها عن طريق المسح الإجتماعي من جميع النواحي، قد أثبت فشله في هذا الإتجاه ، فتأزم الموقف ، ومن ثم وجدوا أن علم الاجتماع لم يصل إلى وضع أى نظرية اجتماعية عامة، كمحصلة المجاثهم، وظلت النظريات الاجتماعية في دائرة الفروض الفلسفية أو فيما يسمى بالفلسفة الاجتماعية كتلك النظريات التي أشرنا إليها عند "فيكو" و "سوروكن" و "باريتو" و "ماكس فيبر".

وهكذا فشل علم الاجتماع في مجال التنظير الاجتماعي وحاول علماء الاجتماع وعلماء النفس استخدام الطريقة الوظيفية لكي تصل بهم إلى فهم قريب وحقيقي لمضمون الظواهر الاجتماعية، وذلك بالتعرف على وظائف وأدوار هذه الظواهر في مجال المجتمع.

وعندما ظهر علم النفس الوظيفى عند "كلاباريد" ، ظهرت النزعة الوظيفية أيضا في مجال علم الاحتماع، ولكن هذا التحول عن دراسة المجتمعات الكبيرة في مجال علم الاحتماع كان له أثره في توحيه النظر إلى المجتمعات الصغيرة من Micro Sociology) والاهتمام .موضوعات متواضعه محدودة في مجال البحث الإحتماعي .

ومع هذا فقد ظهرت صعوبة هذا الاتجاه عندما ظل باحثاً احتماعياً مثل "شارلى بوث" لمدة عشرين عاما ومعه أعداد كبيرة جداً من الباحثين لكى ينجز مسحاً احتماعياً لمدينة لندن، إلا أنه عجز عن إكمال هذا البحث بعد هذه المدة الطويلة، وصدرت منه حزاء غير مكتملة (٢١).

وكان على علماء الاجتماع \_ بعد هذه الأزمات المتلاحقة في مجال البحث الاجتماعي \_ أن يختاروا مجموعات صغيرة أكثر تواضعاً من المدن والقرى والأحياء فاتجهوا إلى دراسة النوادى والمصانع والمؤسسات الصغيرة ومع هذا لم يفلح الأسلوب التجريبي في التعرف على حقيقة هذه الظواهر أو هذه المؤسسات الاجتماعية المحدودة.

### ٨ ـ الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع:

لقد أسهم الا تجاه الوظيفي في علم الاحتماع في عملية الانتقال كما ذكرنا من علم الاحتماع الكبير إلى علم الاحتماع الصغير ، وكان الملينوفسكي Malinowski " هو أول من أشار إلى المنهج الوظيفي في مقال له عن الانثروبولوجيا في دائرة المعارف البريطانية بملحق الطبعة الثالثة عشر.

وقد ذهب مالينوفسكى إلى أن الوظيفية هى المذهب الحق لتفسير الظواهر فى الأنثروبولوجيا الاحتماعية، وعن طريقها يمكن تفسير الدور المذى تلعبه الوحدات أو الأجزاء فى نطاق نظام الثقافة ككل، وكذلك العلاقة التى تربط هذه الأجزاء الأخرى فى نظام ما ككل.

وعلى سبيل المثال فالسحر مثلاً له دوره في أى نظام في المجتمع كعلاج للصراعات النفسية ، أو عدم التكيف مثلاً، وهذه الوظيفة الحيوية تدفع الإنسان إلى التجاوز والاتفاع عن وضعه الحيوى عن طريق ما يتواجد في الثقافة من أتماط عقلية وإنسانية، وبهذا تعد الأسطورة أيضاً لها وظيفة لاغنى عنها في تقوية أواصر التقاليد التي تعتمد عليها الحياة الثقافية في مجتمع ما، إلا أن مالينوفسلكي قد غفل عن مراعاة ان هذا العامل الوظيفي لايمكن أن يطبق في مجتمع كبير قد تتصادم فيه الأيديولوجيات، ومن ثم تتعارض الوظائف، ولهذا نراه يعود فيربط

بين الوظيفة والحاجات الحيوية لمحتمع ما، فما الوظائف سـوى حاجـات المحتمـع التي يتعين إشباعها.

وياتى بعده راد كليف براون Rad Cliffe Brown في كتابه ويأتى بعده راد كليف براون Structure and Function in Primitive Society فيتبع أسلوباً تأثر فيه بعلم الحياة أكثر من مالينوفسكى، حيث ربط بين الوظيفة بالبنية الاجتماعية وتكلم عن التكوين العضوى للمجتمع، حيث يرى أن كل جزء فيه إنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكل الاجتماعى تشبيها بالكائن العضوى الحيوى.

لكن "راد كليف براون" يرى أن هذا المنهج الوظيفي لايمكس أن يطبق إلا في الجماعات البدائية الصغيرة التي يمكن حصر أفرادها.

ولقد هو جمت نظرية "براون" من حيث أنها تساند التقاليد الاجتماعية القديمة وتقول بأن لها دالة وظيفية بارزة في المجتمع وهي التي تعمل على بقائه واستمراره ومن ثم فقد اختلفت الآراء حول الغاية من التحليل الوظيفي هل هي الوصف أو التفسير؟

فبينما يرى البعض أنهما شئ واحد، بمعنى أن وصف الجزء يساعدنا فى تفسير الوظيفة على أن لها نزعة غائية تنجم عن نشاط هذا الجزء أو ذاك فى المجتمع ، ويذهب البعض الآخر إلى أن وظيفة الجزء قد لاتكون هى الهدف أو القصد النهائي لأى نظام، ومثال ذلك مايراه "ماكس فيبر" من أن هناك صلة وثيقة بين الأخلاق الكالفينية (البروتستانتيه المسيحية) وبين السعى فى طريق الراسمالية ، أو بمعنى آخر أن الدين البروتستانتي هو وراء قيام الرأسمالية ، كما ذهب من قبل "تونى Tawny" إلى ان المسيحية لها دور كبير فى قيام الرأسمالية فى كتابه (المسيحية وظهور الرأسمالية) فإذا كان "ماكس فيبر" يقول ذلك فهو يعنى أن هناك عاملاً وظيفياً فى المسيحية البروتستانتية هو المذى أدى إلى ظهور

الرأسمالية ، فهل يعنى هذا أن البروتستنتيه موجهة بكل قصدها إلى الرأسمالية وبما أن هذا غير صحيح فيتبين أن الوظيفة الجزئية للبروتستانتيه لاترتبط ببنيتها الكلية، بل هي تأثير فرعى من الأخلاق البروتسانتيه قد لاينسجم مع النظام الكلي لها.

وهكذا نجد أن الوظيفة لايمكن ـ في بعض الحالات ـ أن يعبر الجزء المجتمعي أو النظام فيها عن الغاية الكلية التي ينشدها النظام أو المجتمع ككل، وربما تصدق هذه الصلة الحتمية بين وظيفة الجزء وغاية الكل في النظام الماركسي الحتمي فحسب.

وعلى أية حال فإن أصحاب النظرية الوظيفية يرون في النهاية أن كل ما يقال عن شي ما أن له وظيفة "Function" في حفظ وقيام وتماسك المجتمع إنما يرتبط أساساً بالغاية التي يستهدفها هذا المجتمع ككل مركب على الرغم من وجود انتقادات كثيرة على هذا الرأى واتجاه أصحاب النزعة الوظيفية إلى الاهتمام بالموضوعات الصغرى في نطاق علم الاحتماع كالجماعات البدائية الصغيرة المحدودة العدد كما يرى راد كليف براون.

## ٩ - الاتجاه السوسيومنزي في علم الاجتماع:

ولما كانت أزمة المنهج قد ارتبطت تماماً باستحالة تطبيق المناهج التجريبية على المجتمعات الكبيرة في مجال علم الاجتماع، الأمر الذي تأدى بعلماء الاجتماع إلى تحاشى البحوث الواسعة عن المجتمع بأسره، والانتهاء إلى موضوعات محدودة \_ كما سبق أن ذكرنا \_ لم يكن في وسع علماء الاجتماع أن يتخلوا عن المنهج التجريبي وقواعده حتى حينما انتهوا إلى موضوعات محدودة، أي إلى علم الاجتماع الصغير ومن شم ظهرت مدرسة (القياس الاجتماع الاجتماع الصغير ومن شم ظهرت مدرسة (القياس الاجتماع) في اوربا عند "جورفيتش Gurvitch"

وفى أمريكا عند " مورينو Moreno" وكان الهدف من قيامها عند حورفيتش على الأقل هو محاولة القيام بأبحاث تجريبية في مجال مفاهيم علم المعرفة، وأيضاً في مشكلة العلاقات الإنسانية المعقدة التي تشكل نسسيجاً يكون هو اساس قياس أي جماعة ما.

ولقد اتخذ المنهج السوسيومترى ، مقاييساً أو رموزاً يسجل بها الإحابات عن الأسئلة التى يتوجه بها الباحث السوسيومترى ، ويحاول الباحث وضع أسئلة فى هذا الاختبار يكشف بها عن الرغبات والميول عند الأفراد تجاه بعضهم البعض الآخر فى جماعة أو ناد ما، بحيث ينتهى هذا البحث بمعرفة من هم الأكثر تفضيلاً أو الأكثر شعبية فى الجماعة والذين يود معظم الأعضاء أن يرتبطوا بهم كأفراد فى هذه الجماعة ، وبالعكس من الأعضاء الذين تعزلهم رغبات الجماعة ... الخ.

وهذه الأبحاث انما تكشف عن الارتباك بين البنية الاساسية للجماعة، وتأثير هذه البنية عليها وعلى أفراد الجماعة وأنشطتهم، وكيف ترتبط شبكة العلاقات في الجماعة ببنية الجماعة نفسها.

لكن على الرغم من هذه المحاولة لتطبيق المنهج التجريبي على الجماعة الصغيرة إلا أن أصحابها شعروا أن عملية التفسير تفترض التسليم بوجود نمط معين لهذه الجماعة أو نموذج احتماعي معين يكون وراء التركيب الاجتماعي لها وشبكة علاقات أفرادها الاجتماعية، الأمر الذي لايمكن أن يكون موضع دراسة تجريبية ، بل هو أمر مرتبط بالفلسفة الاجتماعية التي تخرج بنا عن نطاق القياس السوسيوميزي المحض.

وهكذا خرج الباحثون في هذا المجال بضرورة أن يتدخل الباحث كعضو في هذه الجماعة لكي يكون له دور احتماعي فيها، فيرصد انطباعاته النفسية

عن التأثيرات الصادرة عن أعضاء الجماعة الآخرين على ذاته، وكذلك تأثيره هو عليهم، أى أن أصحاب هذه المدرسة يرون هنا أنهم أمام أزمة حديدة في تطبيق المنهج التحريبي وأنهم يعولون على تدخل الذات في عملية التفسير.

وهذا الاتجاه يبتعد بنا عن المناهج الكمية ويربطنا بالمناهج الكيفية الشعورية. وأيضاً فإننا نلاحظ أن السوسيومترية نفسها قد عجز أصحابها عن إعطائنا أى تفسير واضح لشبكة العلاقات المعقدة في أى جماعة ما.

وبذلك نرى كيف أن هذا التيار الممثل لمحاولات أصحاب علم الاجتماع الصغير في التمسك بالقياس النجريبي قد فشلت هي أيضاً لأن أصحابها شعروا بأنه لابد من تدخل الباحث كوحدة أساسية في تركيب الجماعة لكي يرصد هو سائر الانطباعات على ذاته \_ كما أوضحنا \_ ومعنى هذا أننا هنا أمام تدخل لمنهج آخر غير منهج القياس التجريبي حتى تتم عملية التفسير الاجتماعي بطريقة تامة.

وسيكون على أصحاب الانثروبولوجيا الاجتماعية مثل "ليفى سازوس وميشيل فوكوه"، "وألكان وألتوسير" أن يقيموا آراءهم فى البحث الاجتماعى على أساس الملاحظ المشارك مع اعتبار وحود باطن معقول للظواهر الاجتماعية. كما سنرى.

## • ١ ــ الفلسفة ونقد النزعة التجريبية :

وقد أسهمت الفلسفة بالفعل في توجيه النقد الشديد إلى هذه الاتجاهات التجريبية المتزمته في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية وأوضحت بما لا مزيد عليه من الحجج ضحالة موقف المادية التجريبية وضعف مواقفها فيما يختص بعلوم الإنسان بصفة خاصة.

وقد تمثل هذا النقد ــ كما ألمحنا من قبل ــ فـى عـدة مواقـف نجـتزئ منهـا موقف كل من "إميل بوترو" و "برحسون" ، ثم موقف البنائية المعاصرة.

#### أ\_ الاتجاه الحدسي عند برجسون:

لقد كان برحسون على حق حينما وجه نقداً عنيفاً إلى علم النفس التجريبي المعاصر في كتابه المعطيات المباشرة للشعور مبيناً كيف أن اصحاب النزعة التجريبية في بحال علم النفس الذي كان يسميه بعلم النفس الفسيولوجي المتأثر بالسلوكية ـ قد وقفوا عاجزين عن تفسير هذه الظواهر النفسية ، وقصارى ما يقدمون هو وصف عددى أو كمى مادى لهذه الظواهر، بينما نجد أنها ظواهر كيفية ولاممتدة ، وهي ذات شدة ومن ثم فلا يمكن أن تخضع للقياس الكمى المادى.

وينطبق هذا النقد أيضاً على سائر العلوم الإنسانية التى قامت بتطبيق المنهج التحريبي الكمى على ظواهر إنسانية ذات طابع كيفى، ومن هنا ظهرت أزمة المنهج في العلوم الإنسانية، إذ أن الطريقة الإحصائية المستخدمة في الغالب الأعم في البحث الاحتماعي إنما تعطى لنا حصيلة إحصائية كمية لاحياة فيها ونحن الذين ننفث فيها الحياة عن طريق التفسير، وما التفسير إلا تدخيل عقولنا بكل ثقافتنا و حبرتنا العلمية والتاريخية لكي نعطى الصورة التركيبية التي يكتسى بها هيكل المعلومات الاحصائية لكي تصبح الصورة واضحة إلى حد ما.

لقد اتضح لنا مما سبق كيف أن النزعة التجريبية المتزمتة في القرن التاسع عشر كان من نتائجها ظهور الوضعية عند "أوجست كونت " متأثرة بروح العصر الذي ظهر فيه ماركس وداروين ولامارك وباستير الذين دفعوا بالفلسفة المادية إلى الظهور وبهذا قام المنهج العلمي التجريبي على لمان حاسم بأن كل

ماهو غير مادى لايصلح أن يكون موضوعا للبحث العلمى بل ولايعترف بوجوده، ولقد أغرى بريق المنهج التجريبي جمهرة العلماء الاجتماعيين فتسابق كل منهم لكى ينشئ علماً إنسانياً على نسق العلوم الفيزيقية والفلكية من حيث المنهج.

ولكن ظهر لعلماء الاجتماع في بداية القرن العشرين أن ما انتهوا إليه لايمثل سوى أرقاماً احصائية فشلت في إعطاء المضمون الحقيقي للظواهر الاجتماعية ، أو الإفصاح عن محتوى الظاهرة الكيفي، ومن هذا المنطلق برز نقد برحسون لأصحاب المناهج التجريبية المطابقة في مجال العلوم الإنسانية.

#### ب - موقف البنائية المعاصرة:

ومن هذا المنطلق أيضا كانت محاولة الأنثروبولوجيا البنائية هي الأخرى ثورة على الأسلوب التجريبي البحت في دراسة الظواهر الاجتماعية ، فهي تصطنع أسلوباً جديداً للالتقاء مع باطن الظواهر الاجتماعية أو محتواها الكيفي في منتصف الطريق، ومن شم برز ليفي ستروس باعتباره واحداً من العلماء الاجتماعيين الذين أحسوا بعلم المنهج التجريبي الصارم وبعدم نجاحه في دراسة الظواهر الاجتماعية.

لقد حاول ليفى ستروس أن يكشف عن "البناءات بطريقة استنباطية وأن يحدد طبيعتها بين المحسوس والمعقول وأن يبين أنها ليست سوى النسق أو القانون الذى يكمن وراء الظواهر المرئية ، إلا أنه استحق هجوم "سارتر" عليه لأنه احتراً على تجميد الوقائع الزمانية، وأبطل التاريخية التطورية في سبيل تثبيت البنية الأساسية للوقائع والأشياء ، وقبل بمبدأ الحتمية في الطبيعة والإنسان على السواء.

ولقد اسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات بالغة في نشأة منطق بنائي حديد يختلف عن المنطق الصورى كما وجهت الأنظار إلى تدخل العقل في المعرفة دون الاقتصار على الملاحظة والتجربة وحدهما مما يؤذن بتحول خطير في المنهج يمكن أن يعصف بالكثير من المبادئ الدوجماتيقية الجامدة.

ويحتل علم اللغة البنائى مكان الصدارة بالنسبة لجميع الأبحاث البنيوية فموضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى بنائها التحتى اللاشعورى، أو هو نسق الرموز الذي ينشأ عن حتمية الاتصال بين معنى الدال والمدلول، على اعتبار أن الأصوات تدل على تصورات.

ولقد كان من نتيجة اهتمام البنيويين بعلم اللغة أن توصلوا إلى اثبات وجود فكر لاشعورى وراء الأنساق بتعدى الفرد، لأن هذا الفكر هو الذى يمده بوسيلة التفاهم اللافردية وهى اللغة، وكذلك اكتشف البنيويون أن ثمة واقعاً روحياً يشمل جميع الأفراد كمصدر لوحدتهم، هذا بالاضافة إلى أن هذا الواقع الروحى إنما يستند إلى بنية معقولة لنسق فينومينولوجى ليس ثمرة لإنتاج فكرى لأى فرد من أفراد الجماعة.

هذا بالاضافة إلى أن بنية الموضوع أو تركيب تكون هي المبدأ الأساسي لتفسير الظواهر ، ولايمكن أن يتطابق موضوع الدراسة البنيوية مع الواقع الحسى، فالتحليل البنيوى إنما ينصب على الدراسة الحالة للموضوع مستقلا عن الظروف والملابسات الحسية الخاصة به مع عدم تدخل الشعور ، بل يكون هدف الباحث هو استنباط المعقولية الذاتية الحالة في الموضوع.

ويشير "ميشيل فوكوه" الفيلسوف البنيوى المعاصر إلى أن البنيويـة هـى الضمير المتيقظ والقلق فى هيكل المعرفة الحديثـة، وهـى تتضـح بسـمات المجتمع الأوربى المعاصر، وترد إليه فى صورته الفلسفية الخاصة كمجتمع للقهــر والجـبر

والاغتراب وهي ليست أيديولوجية تدافع عن مصالح الطبقة البرجوازية، وقد قامت على أنقاض الوجودية من حيث حلت مفاهيم "البناء" و"الدال" و"المدلول" محل "الحرية" و "الذات"، و"الموجود لذاته " و"الشعور .. الخ عند الوجوديين .

وليست البنيوية كذلك فلسفة خاصة ، بل هى طريقة أو منهج أو منطق خاص للثوابت يحاول أصحابه سد النقص فى مناهج العلوم الإنسانية التجريبية بإدخال وسائل حديدة تكشف عن التركيب الداخلى الثابت للموضوع بمنأى عن الذات المفردة أو الشعور الخاص أو التغير ، مع توخى الإنكار التام للاتصال أو الاستمرار التاريخي فقد اتضح لدعاة البنيوية "ليفي ستروس، وميشيل فوكوه، ولاكان "أن لكل حقبة زمانية بنيتها الأساسية التي يحكمها قانونها الخاص، بحيث تنبثق منه سائر الوظائف والعادات والتقاليد والنظم الاحتماعية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببنية "المقال" أي بالمرحلة الزمانية المعينة كما ذكرنا .

وهكذا نجد أن المذهب البنائي قد سار في نفس الاتجاه الذي يوجه أصحابه نقدا صارما إلى داعاة المنهج التجريبي في الدراسات الإنسانية ، وإذا كان برحسون قد اكتفى بأن وجه نقده إلى الأسلوب الكمي في معالجة الحالات النفسية، وكذلك ما ظهر لديه من دفاع شديد عن الاتجاه الروحي في الفلسفة فإننا نرى هنا كيف أن البنائية قد اعترفت بما يسمى بباطن المجتمعات وأن هذا الباطن لايمكن ان يدرس عن طريق المناهج الكمية التجريبية بل يحتاج إلى الملاحظ المشارك أي الذي يتدخل في صميم التنظيم الاجتماعي لكي يسحل انطباعته عنه، فتكون محصلة هذا البحث هو الكشف عن البناءات التي هي النسيج والتركيب الثابت والحقيقي لجوانية المجتمعات وباطنها الحي.

وإذن فقد أضاف البنيويون إلى نقدهم للمنهج التحريبي ما استجدثوه من وسيلة أو منهج حديد يصلح للدراسة الكيفية للظواهر الاجتماعية.

# ١١ ـ المنهج الكيفي في دراسة العلوم الإنسانية (منهج الفهم)

بعد ان تتبعنا مسار المنهج التجريبي في الدراسات الإنسانية منذ القرن التاسع عشر ، واستعرضنا المدارس المختلفة التي تأثرت بالنزعة التجريبية سواء في علم النفس أو في الأخلاق، أو التاريخ، أو الاجتماع أو في الفلسفة، وكذلك بعد أن استبانت لنا أوجه النقد الفلسفية لهذا الاتجاه الكمي الذي يتعارض مع طبيعة الدراسات الإنسانية التي يفترض فيها ثنائية الموضوع بين النفس والجسد من حيث ان هذا هو التركيب الإنساني الحقيقي الواقعي .

طذا فنحن ننتهى من هذا البحث بعد أن بلورنا الاتجاهات المؤيدة للنزعة التجريبية والاتجاهات المعارضة لها إلى إثبات أن ثمة أزمة خطيرة تكاد تعتصر منهج الدراسات الإنسانية باعتراف الدارسين في هذا الجال الذين شعروا بأنه لايمكن الخروج من هذه الأزمة أو المازق إلا بادخال المنهج الكيفى أو منهج الفهم كوسيلة جديدة في دراسة العلوم الإنسانية.

وهكذا نعود إلى تدخل الطريقة الفلسفية الكيفية في فهم وتفسير الإنسان وسلوكه الحيوى ، فما هي حقيقة هذا المنهج الجديد .

لقد أخذ هذا المنهج طريقة ببطء كرد فعل لتزمت المناهج التجريبية، ومحاولة أصحابها تطبيق قواعدها على العلوم الإنسانية.

ونحن نعرف أنه إلى حوار المنهج التجريبي الاستقرائي، والمذى اكتشفه أرسطو، وظل مستمراً في التطور عند المسلمين، كما نراه مثلا عند الحسن بن الهيثم (٢٢) ثم انتهى إلى "فرنسيس بيكون" و" حون استيوارت مل" من أتباع

الوضعية المنطقية، وبلغ الذروة عند فلاسفة المنهج في القرن التاسع عشر، ثم تسلمه الوضعيون المنطقيون منذ "كارناب" إلى "رسل" وتكلموا فيه عن مسلمة الاستقراء واستبعاد الفروض، وتدخل الاحتمالات، واستحالة التنبؤ في مجال التاريخ، وتعذر الوصول إلى قوانين تامة مفسرة للطبيعة .. الخ، حتى وصل المنهج إلى ما يسمى بإمكان التحقق التجريبي عند (اير Eyer) وأتباع المدرسة الوضعية المنطقية المتأخرين.

وعلى الرغم من تعصب اصحاب هذا المنهج وتمسكهم بضرورة تطبيقه حرفياً على العلوم الإنسانية بعد أن نجح في مجال العلوم الطبيعية ، نجد أن تطبيقاته في الدراسات الإنسانية قد أظهرت فشلاً ذريعاً في تفسير الظواهر الإنسانية والاحتماعية .

وهناك منهج آخر مخصص للعلوم الرياضية وهو المنهج الاستنباطي، وقد عرف منذ أفلاطون وإقليدس إلى هاملتون ودى مورحان وحورج بول وفريجه.... الخ.

وإذا كنا ننتقل في الاستقراء من الجوئ إلى الكلى، فاننا في الاستنباط نعكس الطريقة بالانتقال من الكلى إلى الجزئي استناداً إلى بديهيات ومصادرات وتعريفات يسلم بها العقل تسليما بدون أى تجربة ويستنبط منها كل قضاياه كما هو الحال في جميع فروعه الرياضية .

وقد ظلت العلون الإنسانية في حالة عدم استقرار من حيث المنهج، فتاره يستخدم البعض المنهج الاستردادى في التاريخ أو منهج التحليل النفسى في علم النفس أو منهج الملاحظة المشاركة في الأنثروبولوجيا ، أو منهج المثالية العقلية باعتبار أن ثمة أنماطاً عقلية أو مثالية وراء الظواهر الإنسانية التاريخية ... كما هو الحال في الفلسفة ، وهناك أيضاً منهج التحليل السوسيومترى ومنهج التحليل

البنائي ومنهج تحليل المضمون، وكذلك المنهج الكمى التجريبي الذي يعتمد على علم الإحصاء .

وقد أدى استخدام هذه المناهج المختلفة في الدراسات الإنسانية إلى شيوع الفوضى والبلبلة الفكرية في أبحاثها حيث تمسك علماء المناهج أنه لايمكن أن يوجد منهج آخر للعلوم الإنسانية غير المنهجين الاستقرائي والاستنباطي، ولكن لمة محاولة حزئية معاصرة ظهرت عند المدرسة الألمانية ، ولاسيما عند ديلتاى Dilttay وريكو، وماكس فيبر ، وتبلورت أحيراً عند بول ريكمان في كتابه "Understanding and human studies"

ويقوم هذا البحث عند بول ريكمان على اعتبار منهج الفهم، هـ و المنهج الكيفي الذاتي ينبغي أن يستخدم في الدراسات الإنسانية .

ويعد الفهم كمنهج أصيل في الدراسات الإنسانية عند اصحاب هذا التيار وهو بمثابة تعاطف كيفي خالص يقوم على الخبرة البشرية، وفحص محتواها مرتطباً بالمعاني التي تكمن وراء الظواهر والتعريفات ، ولايمكن معرفتها إلا عن طريق الاستبطان الذاتي ، فبينما يهتم المنهج التحريبي بالظواهر الخارجية التي تخضع للإدراك الحسى فحسب، نجد أن هذا المنهج ينصب على العلوم والدراسات الإنسانية مثل الفلسف، والتاريخ، وعلم النفس، والاحتماع، والانثروبولوجيا الاجتماعية والاقتصادية والفيلولوجيا ، وعلم القانون ، والدين المقارن ، وعلوم الادارة، والاعلام وما يشتق منها من دراسات كعلم الاتصال وعلم التنظيم ... الخ.

وهذه العلوم من حيث أنها تبحث في الإنسان كروح وحسد، تعتمد في وقائعها على الأفكار، والمشاعر والنوايا التي تبدو مظاهرها الفيزيقية في السلوك الإنساني العملي .

وقد عرف بول ريكمان الفهم بأنه العملية المعرفية المتميزة التي تستهدف استيعاب المحتويات العقلية الكامنة في كل تعبير، وبعد هذا الفهم لباب المنهج الكيفي حيث نتمكن من خلاله من فهم الآخرين، وذلك طبقاً لشروط معرفية (أبستمولوجية) ثلاث هي:

أولاً: الألفة بالطبيعة الإنسانية، فمن حيث أن البشر من طبيعة إنسانية واحدة فإنه يمكن لكل منهم فهم الآخر ومعرفة حقيقة شعوره وأفكاره.

ثانياً: معرفة الخلفية الثقافية ، فهناك قواعد واصطلاحات وتعبيرات تحكم الجماعة أو المجتمع، وتسمى بالخلفية الثقافية، ولابد للفرد أن يكون على علم بالخلفية الثقافية لأى مجتمع حتى يستطيع فهمه، كما أنه لايمكن معرفة الجملة بدون معرفة قواعدها وتركيباتها، وتلك القواعد والتركيبات لانفهمها بدون معرفة علم اللغة.

ثالثاً: فهم السياقات المحددة التي تظهر فيها التعبيرات، وهي ترتبط بما قبلها فنحن لانعرف مضمون الكلمة إلا من خلال الجملة المرتبطة بها، ولاتعرف حقيقة الجملة أو العبارة إلا من خلال الفقرة التي تدخل تحتها وكذلك لايمكن معرفة الفقرة إلا من خلال موضوعها أو الكتاب الذي تدخل فيه وهكذا فلا يمكن فهم الكتاب إلا من خلال العرف الأدبى والثقافي العام لجتمع ما.

وهكذا نرى أن ريكمان يثير هنا فكرة مجال الانتشار Universe of وهكذا نرى أن ريكمان يثير هنا فكرة مجال الانتشار discour التى سبق أن أشار إليها حون استيوارت مل أو السياق discour الذى يفرض نفسه كلون خاص يتلون به كل بحث في الدراسات الإنسانية في بلد متخذاً طابعاً يرتبط بالوعى الثقافي العام فيها .

وترتكز موضوعات البحث حول التغييرات التى يمكن فهمها على نحو أعمق من خلال سياقاتها، هذه السياقات التى تختلف من علم إلى آخر بحسب الموضوع والوظيفة والبعد التاريخي أو التصنيفي أو الوحودي، وقد يرتبط التعبير باكثر من سياق.

كما ينصب الفهم على الكشف عن المضمون الذي يختفى وراء هذه السياقات ولايدرك إلا عن طريق العقل أو الاحتكاك الوحداني المباشر مشل فهمنا لرموز الاشارات المعبرة عن الألم أو المعبرة عن السلام والتحية، وكذلك إشارات المرور أو الإيماءات، أو ما ينطوى عليه الشعر أو المقال من رموز ومعان خفية لاندركها إلا عن طريق الفهم وتحليل المضمون.

ويتضح لنا من خلال هذا العرض الموجز لمختلف المناهج الفكرية أنه لكى تحقق الدراسات الإنسانية هيكلاً رئيساً من المعرفة الموضوعية فإنه يجب عليها أن ترتبط الفهم بالعمليات العقلية المختلفة، والتي تؤلف في مجموعها المنهج العلمي إلا أن هذا المنهج يواجه بصعوبات كبيرة في العلوم الإنسانية حيث يستحيل إحراء التجارب والوصول إلى الضبط الصورى المتحقق في النظريات العلمية.

ومن ثم فان استخدام الفهم يقدم تعويضا عن هذا القصور، حيث يمكننا الفهم من معرفة الارتباطات القائمة بن حوادث الدائرة الإنسانية، ذلك الفهم الذي لاتستطيعه العلوم الطبيعية لاقتصارها على الملاحظة والتعميم، ففي مجال العلوم الطبيعية لايمكن أن نسأل لماذا تسقط الأحسام وفقا لقانون الجاذبية بينما يمكن السؤال في العلوم الإنسانية عن لماذا ينتحر الناس أو لماذا يلعبون القمار؟ ومن خلال الفهم وحده نجد الاجابة على أسئلننا.

وعلى هذا النحو فالفهم ليس فقط عملية معرفية لايمكن تحاشيها بـل هـو منهج كيفي يمكننا من معرفة وقائع الدراسات الإنسانية وتفسيرها. ولقد ثبت \_ كما بينا آنفاً \_ أن اعتماد العلوم الإنسانية كالاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس على الصور الإحصائية للمعطيات غير بجد على الإطلاق في تفسير هذه الظواهر، ولقد برهنت السيدة /بربارا ووتون B. Wooton على ذلك ببحث تناولت فيه ما يسمى بجريمة (السرقة المصحوبة بالعنف)) وبالأخض في حالة طفل صغير دفع آخر من على (دراجته) واستولى منه على عشرة شلنات، وقد برهنت على أنه يمكن بسهولة استخلاص عدة نتائج من هذه الظاهرة من خلال الإحصاءات كعمل الأم خارج البيت وانتظام عملها أو غير ذلك إلا أن الإحصاءات لن تدع هذه الحالة تتحدث عن نفسها، وهكذا فإذا أهملنا "الفهم" فإننا سنصل إلى نتائج مضللة، وهنا تظهر الحاجة العريضة إلى الفهم الذي سيلعب دوراً كبيراً في عملية التفسير في سائر أنواع الدراسات الفهم الذي سيلعب دوراً كبيراً في عملية التفسير في سائر أنواع الدراسات النهيم الإنسانية بعد أن أثبت المنهج التجريبي فشله في التصدي لهذه الظواهر

#### ١٢ \_ خاتمـة:

ويمكن عند هذا الحد أن نقول أننا على أبواب انفراج أزمة العلوم الإنسانية وأننا نخطو الحنطوة الاولى في هذا المجال، ولايمكننا أن نضع كل الثقة في هذا التيار الكيفي الجديد إلا إذا انتهى أصحابه إلى الاستناد إلى المقولة الروحية الكبرى التي ينبغي أن تحتضن سائر العلوم الإنسانية على الأقسل وكذلك العلوم الطبيعية وهي فكرة وجود إله خالق للطبيعية وللإنسان يصدر عنه كل ماهو معقول أو منطقي أو علمي في هذا الوجود الكبير.

وإذا لم نستطع أن نحقق هذا الأمل في مجال الدراسات الإنسانية بعامة فلنكتف بتوحيه الأنظار إلى ضرورة تحقيقه في مجال الدراسات الإنسانية عند

المسلمين تطبيقاً لمبدأ أسلمة المعرفة، وإحياء لعصر ازدهار العلم الإسلامي في فترة التنوير الإسلامية التي بلغت ذروتها في عصر المأمون العباسي.

وهذا هو لباب موقف التحديث الذي ننادى به في مواجهة موقف التغريب الذي يتنكر لأصالة الحضارة الإسلامية ويسلم قيادها تماما إلى ثقافة الغرب سواء في صورتها اللاهوتية أو العلمانية والله الموفق سواء السبيل.

### هوامش الباب الثاني

- (١) راجع للمؤلف: الفلسفة ومباحثها ط٤ دار المعارف الاسكندرية ١٩٧٩، ص ٣٤ وما بعدها.
- (۲) يوسف كرم: الفلسفة الحديثة، دار المعارف القاهرة ط٦ ١٩٧٩، ص٥٠: ٨٧.
  - (٣) راجع للمؤلف : الفلسفة الحديثة ، ص٩٥ وما بعدها.
- Wright, W.R.: A History of Modern Philosophy Vol1 (£) Newyork 1942, P.231:250.
- Pascal, B: Les Pensees Emile Faguet, Paris 1943 Netson (°) Editeurs PP: 210: 260.
- (٦) د.على عبد المعطى محمد: ليبنتز "فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠م، ص ص ١٩٦٠: ٢٣٣.
  - (۷) يوسف كرم: الفلسفة الحديثة مرجع سابق، ص ص ١٦٢: ١٧٧. د. محمد على أبو ريان: الفلسفة الحديثة ص ص ١٢٢ وما بعدها.
- Bouteroux, Emil: La Philosophie de kant, U.S.A, 1963 (A)
  Kant, Emmanwil: The critique of Pure Reason, London
  1934.
- Rass, D: Kant's Ethical theory, oxford,1939.
- (٩) د. على عبد المعطى محمد . سورين كيركجارد "مؤسس الوجودية المسيحية دار المعرفة الجامعية ، ص ص ٢٥٥: ٣٢٤.

د. إمام عبد الفتاح: سورين كيركجور: رائد الوجودية، حياته وأعمالـه
 جـ١ نشرة دار التنوير حـ٢ ص١٣٥ وما بعدها.

(١٣) سورة الشمس آية : ٧: ٨.

(١٤) سورة الإسراء آية : ١٣.

(١٥) سورة المدثر آية : ٣٨.

(١٦) سورة البقرة أية : ٢٨٦.

(۱۷) سورة الزلزلة آية : ۷، ۸ . '

Carnap, Rudoif, 1891.

Wittgenstein, ludwing (1889- 1951)

Durkhiem, Emkle 1858- 1917 (Y.)

Charles Booth: Asocial Survey of the city of london (Y1)

(۲۲) د. حلال موسى : المنهج العلمي عند العرب ص ۲۱۸ وما بعدها .



### الباب الثالث

العلوم الإنسانية من منظور إسلامي "أسلمة العلوم الإنسانية "



## الفصل الأول

### الفقه الإسلامي كمصدر للعلوم الإنسانية

لقد اتضحت لنا من الفصول السابقة حقيقتان رئيستان:

### الحقيقة الأولى:

أن الغرب برغم نقده لصلة العلم والفلسفة باللاهوت في بداية عصر النهضة ، إلا أن أثر اللاهوت كان واضحاً في بحال الفلسفة بصفة خاصة إلى عصرنا هذا .

### الحقيقة الثانية:

هى أن المنهج التجريبي الإسلامي الأصل ـ كما أثبتنا ـ وإن كان قد بحبح في الكشف عن ظواهر الطبيعة، إلا أنه قد أخفق في دراسة الإنسان ـ أى في جملة ما نسميه بالعلوم الإنسانية ـ وارتدت دعاويه حول هذه العلوم إلى دعاوى وأحكام فلسفية لائمت إلى منهج الاستقراء التجريبي الحسى بسبب قريب أو بعيد .. ولهذا انتهت مناهج بحث العلوم الإنسانية إلى ضرورة التركيز على دراسة باطنة للظواهر وعدم الاكتفاء بقشرتها الخارجية التي تتعهدها مناهج البحث التجريبي.. وكان من أثر ذلك أن قام أصحاب منهج الفهم في ألمانيا يدافعون عن هذا الاتجاه، ثم جاءت البنوية لتكرسه في مجال الدراسات يدافعون عن هذا الاتجاه، ثم جاءت البنوية لتكرسه في مجال الدراسات

وينبغى هنا أن نشير إلى وجهة نظر الإسلام فيما يختص بأسلوب تناول العلوم الإنسانية إسلامياً من حيث أنها علموم تدبير في مقابل العلوم الطبيعية الكونية التي هي علوم تسخير.

فعلوم التدبير أى (العلوم الإنسانية) هي التي تدرس الإنسان وسلوكه في حياته الدنيا .. سواء بوصفه فرداً بعينه أو بوصفه عضواً في جماعة. إذ تنصب هذه الدراسة على أحوال الإنسان من جميع النواحي العملية والثقافية انطلاقا من قوله عز وحل ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني حاعل في الأرض خليفة ... ﴾(١) وكذلك استناداً إلى أن الإسلام عقيدة وشريعة أى "نظام" يجمع بين الدنيا والآخرة ، وأن البلاد الإسلامية إذا أرادت حقاً أن تكتسى بطابع الإسلام ينبغي طا أن تقيم دستورها على أسس من التشريع الإسلامي .. والأمر الذي لاشك فيه أن القرآن والسنة هما الأساسان الجوهريان اللذان ينبغي أن يبني عليهما أي فيه أن القرآن والسنة هما الأساسان الجوهريان اللذان ينبغي أن يبني عليهما أي نظام إسلامي .. ويصبح المصدران الآخران من مصادر الأحكام الشرعية وأعنى بهما الإجماع والقياس .. أو الاجتهاد بالرأى في خدمة هذا النظام سواء في أحكام بهما النظر أو العمل أي في كل ما يتعلق بسلوك الإنسان سواء في أحكام المعاملات وغيرها وأحكام من السلوك الدنيوي انطلاقاً من قاعدة الخير .

ونحن نجد أن الباحثين في العلوم الإسلامية يقسمون العلوم الشرعية إلى عدة أقسام منها علوم القرآن، ثم علوم الحديث، ثم علوم اللهافية إلى علم التوحيد وعلم الكلام وعلم التصوف وعلم تعبير الرؤيا. (٢)

وإذا تناولنا علوم الفقه بصفتها العلوم الأقرب إلى نشاط الإنسان في الدنيا والآخرة واستبعدنا صلة علم الفقه بالعبادات وحدنا أن دائرة المعاملات ترتبط عن كثب بالنشاط الإنساني ومدى إسهام الإنسان فيه. ولهذا فإننا سنعول في هذا الفصل على استخراج سائر العلوم الإنسانية المتعارضة من مظلة شجرة

واحدة حذرها العقيدة وحذعها الفقه .. وهي قطعاً ستثمر كافية العلوم الإنسانية من خلال هذه المظلة الفقهية الوارفة .

ولكن هذا المأخذ الفقهى يضاف إليه أسانيد من العلوم الإسلامية الأخرى ولاسيما من العلوم القرآنية ومن علم الحديث وكذلك من علم التوحيد وعلم الكلام .

فمن ناحية الحديث هناك الأحاديث والتوجيهات الإنسانية والاجتماعية والنفسية التي صدرت عن رسول الله والله في شئون الحياة والمحتمع وإمامة المسلمين ، وفي قسمة الغنائم وفي القضاء والمعاهدات والفصل في الخصومات.. وإقامة دعائم الدولة الإسلامية .. ومعاملة الأعداء وأهل الذمة والرعايا المسلمين بصفة عامة .

وكل هذه الخبرات والمواقف المحمدية كان لها تأثيرها الذى لأيجحد فى توجيه العلوم الإنسانية وجهة دينية أى إسلامية .. بحيث أصبحت من أهم مصادر العلوم الإنسانية فى الإسلام. ويعترف المشتغلون بهذه العلوم من المسلمين بأن الفقه هو أصلها وينبوعها الأول ومبعث انطلاقها ــ كما سبق أن رأينا عند ابن خلدون فى تصنيفه للعلوم الإنسانية .

على أننا نتساءل بدورنا هل يتسع الفقه وحده ليصبح وعاء يجمع بين دفتيه مختلف هذه العلوم؟ الواقع أنه بالاضافة الى ما سبق اثباته من أن العلوم الإنسانية تدخل من حيث التصنيف الشكلى في مجال الفقه .. نجد أن الفهم العميق للإسلام وروحه من ناحية أنه دين ودنيا يلزمنا بربط عجلة الدنيا بالدين .. وبتوجيه نظر المسلم إلى أهمية سلوكه في هذه الدنيا لأنه وثيق الارتباط جياته في الآخرة ، وإلا بطل معنى الثواب والعقاب الأحروى.

وكذلك فإن تطور الفقه كعلم من علوم الفروع أثبت أنه علم يستوعب كل سلوك الإنسان من سياسة وأخلاق واقتصاد وتعليم .. الخ ، بينما نجد أن علوم التوحيد والكلام ومباحث الفلسفة انما ترتبط بالعقيدة .. لأن موضوعاتها هي صلب العقائد والنظر فيها كلامياً وحدلياً وعقلياً . وسيتضح لنا هذا من تعريفنا للفقه وأصوله .

### ١ ــ الفقه ومعناه :

إذا كنا نريد أن نستخلص العلوم التى تدور حول دراسة الإنسان وإشباع حاجاته والتى تتعلق بمعرفة كيانه ونفسه ومعاملاته فى شئون الدنيا ينبغى علينا أن نبين العلاقة بين هذه العلوم والفقه على المستوى الذى يراه أصحاب الشريعة. ومعنى الفقه اصطلاحاً هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية .. ويقول الإمام أبو حنيفة بأن الفقه هو معرفة النفس ما لها وما عليها. ويقول الآمدى : إن لفظ فقه فى اللغة يعنى الفهم (٢٦). وهذا هو الأسلوب الذى اتجه إليه العلم فى هذه الحقبة المعاصرة .. كما اتضح لنا فى الفصل السابق.

ولقد اصطلح العلماء على تعريف الفقه بأنه ذلك العلم الذى تستخلص فيه الاحكام الشرعية "من جهة جملتها وكليتها وليس عن طريق النظر والاستدلال"(1) .. ويدخل الفقه على هذا النحو في تنظيم جميع أحلوال المسلمين بما تتضمنه من معاملات وأحكام.. وهذه هي الوظائف التي يناط بها علوم التدبير .. وهي في مجملها علوم سلوكية لها وجهان.. وجه نظرى يشتمل على قواعدها وأصولها، ووجه تطبيقي نصل عن طريقه إلى تحقيق السعادة والكمال في طريقنا إلى الآخرة. أما الجزء النظرى فهو أصول الفقه بينما يعتبر

الفقه بكل ما ينطوى عليه من معاملات وغيرها هو القسم التطبيقي الذي أشرنا إليه.

وإذا كانت دائرة علم الفقه تتسع لكل ما ذكرنا فهو من ثم لن يقتصر البحث فيه على الأمور المعنوية المتعلقة بالنفس فحسب \_ على حد تعريف بعض الفقهاء \_ بل سيتضمن كل الأمور المعنوية والحسية المرتبطة بروح الإنسان وحسده .. وذلك تمكينا للانسان من تحقيق السعادة في الدارين.

### ٢ \_ مذاهب الفقه:

### أ \_ المذاهب الفقهية:

إن مدار بحثنا هذا في موضوع الفقه إنما ينصب على مبدأ أساسي يمكن لنا تخريج العلوم الإنسانية عن طريقه تأسيساً على الكتاب والسنة. وهذا المبدأ هو أهم المبادئ التي ينفتح عليها العقل في كل مبحث إسلامي.. وهو مبدأ الرأى أو الاجتهاد الذي يدخل في بحث علم أصول الفقه وهذا مبحث لم يخل من الفلسفة وللمتكلمين فيه طريقة عنى بها الناس.. وكذلك نجد ابن خلدون يدخل علم الخلافيات وعلم الجدل في علم أصول الفقه .. (٥) وهما علمان لاينكر أحد صلتهما بالمنطق فيما بعد، فكأن ابن خلدون يقرب بين علم أصول الفقه و المنطق والفلسفة .. ويعتبر الاجتهاد بالرأى في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين في رعاية القرآن وبسبب من السنة واستخدام العقل قبل أن تحدث الفلسفة اليونانية تأثيراتها في المحيط العقلى عند المسلمين .

وقد تطور البحث في الرأى واصبحت له صورة مكتملة هي صورة القياس الفقهي، وقد نشأت نظرية القياس الفقهي نشأة إسلامية بحته بدءاً بالرسول

الكريم على المستخرية وصحابته حتى أصبحت نسقاً متكاملاً له أصوله وقواعده المرعية قبل أن تتأثر بالمنطق اليوناني على مايرى بعض المستشرقين أو تتأثر بالتيار المسيحي الديني أو اليهودي كما يزعم البعض الآخر من أمثال "فون كريمر" "وكارادي فو" وجولد تسيهر" بالذات إلى أننا لو عثرنا على نصوص من كتابات الفقيه الأوزاعي الذي عاش في بيروت مع الرعيل الأول لفقهاء المسلمين بعد زوال الحكم الروماني عن بيروت لثبت أن هذا الفقيه قد تأثر بأحكام وقوانين مدرسة بيروت الفقهية الرومانية.. وتعد كتابات هذا الفقيه في نظره هي المصدر الأول الذي اشتق منه المسلمون مبادئ أصول الفقه (1).

والأمر الذى لاشك فيه أن هذا زعم يقوم على افتراض لا أساس له من الصحة مادام "جولد تسيهر" أو غيره لم يعشر بعد على أى نص من نصوص الأوزعى يثبت به صحة رأيه . والحق أن الاوزاعى يعد من فقهاء أهل الحديث.

ولايتصور تأثر فقهاء هذه المدرسة بالقانون الروماني على فرض علمهم به، و لم يثبت أن الأوزاعي قد اطلع على هذه القوانين على الرغم من أن مقامه كان في بيروت التي كانت المدارس القانونية الرومانية انتهى أثرها في هذه المنطقة قبل الأوزاعي بزمن طويل

وكذلك فإن مما لامرية فيه أن الدراسات التاريخية الموضوعية والمبرأة عن الهوى، قد أثبتت أن طريقة أصول استنباط الأحكام الشرعية قد تكونت وتبلورت في عهد الدولة العباسية، وان كانت طلائع النزوع اليها قد ظهرت في زمن الرسول على والحلفاء الراشدين والدولة الاموية ــ وان المذاهب الفقهية نشأت مع تكوين الفقه واستقرار أصوله .. وظهر الخلاف بينها كنتيجة لكثرة الاعتماد على بعض الأصول دون بعض .. والأخذ ببعض الأحاديث دون

بعضها الآخر، و كذلك مدى التوسع مثلا في استعمال العقل، فكان أهل العراق مثلاً وهم أهل الرأى \_ يتوسعون في استعمال العقل ، فكان أهل العراق مثلاً وهم أهل الرأى \_ يتوسعون في استعمال العقل والقياس ، وإمامهم الذى بقى مذهبه إلى اليوم هو أبو حنيفة النعمان المتوفى سنة ، ١٥هـ -٧٩٧م الذى نشأ وأسس مذهبه بالكوفة وتوفى ببغداد .. وقد دوّن مذهبه أصحابه وتفرغ جماعة منهم لدراسته والبحث في مسائله وأصوله العامة فخالفوه في بعض هذه المسائل .. واشتهر من بينهم "أبو يوسف" و "محمد بن الحسن" و"الحسن بن زياد" ... الخ. وأما المسائل التي خالفوه فيها فقد كانت قليلة ولهذا فإن المعارضين والموافقين له من أصحابه كانوا يدخلون في دائرة مذهبه ... ولقد قسم أرباب مذهب أبي حنيفة الفقه إلى ثلاث طبقات هي :الطبقة الأولى: مسائل الأصول . الطبقة الثانية : مسائل النوادر وغيرها. الطبقة الثائثة : الفتاوى والواقعات . (٧)

وأما أهل الحجاز فهم أهل الحديث لوفرة حظهم منه وقد ترتب على ذلك الحد في استعمال الرأى مع اعترافهم بأنه أصل من أصول التشريع.. وإمامهم الذي التفوا حوله وظهر المذهب باسمه هو مالك بن أنس .. إمام دار الهجرة وأجل علمائها .. وهو تلميذ للإمام جعفر الصادق، وربيعة الرأى، وكان مولك "الإمام مالك " بالمدينة سنة ٩٣هم، وفيها نشأ وظل حتى سنة ١٧٩هماى ٥٩٥م وقد تميز بجمع الحديث حتى صار سيد فقهاء الحجاز. (٨)

وحينما قابل الخليفة المنصور الإمام مالك أثناء الحج، أشار عليه بأن يدون ما يثبت صحته عنده من مسائل العلم في كتاب فألف كتابه (الموطأ) في الحديث والفقه .. وبنى الإمام مالك مذهبه على الأصول الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

وهناك فريق متوسط بين أهل الحديث وأهل الرأى، وإمامه هو محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٤٠٢هـ - ٨٢٠م .. وكان مولده بغزة ووفاته عصر .. حفظ القرآن .مكة .. وبها تعلم اللغة والشعر وفنون الأدب وعلوم القرآن .. وكان موضع إعجاب شيوخه لفطنته وذكائه وشدة فهمه. تلقى العلم عن "شفيان بن عيينه" ومسلم بن خالد الزنجي" . وكان الشافعي في مبتدأ أمره بعد من أتباع مالك لأنه أخذ عنه مذهبه في الموطأ، وكان يقوم بتدريسه على طلابه من علماء الأمصار في المدينة. (1)

ولما رحل الشافعي إلى العراق وقرأ الفقه الأوسط للإمام أبي حنيفة وتعزّف على مذهبه واصحابه ورأى في العراق أحداثاً وقضايا لم يقابلها في الحجاز، قام بتأليف مذهبه وحالف في مسائله مذهب أستاذه الإمام مالك. ويذكر ابن خلدون أن الإمام الشافعي رحل إلى العراق من بعد مالك ولقى أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق .. وخالف مالكاً رحمه الله في كثير من مذهبه .. ولما جاء الشافعي مصر واستقر بها دون مذهبه الجديد ، ورجع عن بعض الأحكام التي كانت له في مذهبه القديم متأثراً بما رآه في مصر من نظم وعادات خاصة .. فقد وجد بمصر بعض المسائل الخاصة بحياة المصريين .. وكانت محتاجة إلى الفتيا.. فقام بهذا الأمر وانتشر مذهبه بمصر ودوّن العديد من الكتب بها، ومنها كتابه "الجديد" ، وكان يدرس مسائله في مستجد عمرو بن العاص، كما ألف كتاب "الأمام" و"الآلمالي الكبرى" . والإملاء الصغير، و"كتاب" الرسالة" وغيرها من الكتب، ووضع بمصر علم أصول الفقه، وتلقى عن الكثير من العلماء، وقد ظلّ مذهب الشافعي ينتشر بمصر حتى جاء الفاطميون فأبطلوا العمل بالمذاهب الأربعة ، وأحلُّوا محلها المذاهب الشيعية .(١٠)

وبعد أن استقرت المذاهب الثلاثة السابقة نشأ بين أتباع أبي حنيفة مذهب رابع كنتيجة لشدة الإفراط في احترام الفقه المأخوذ من النصوص ، وهو مذهب أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٧١هـ/ ٨٨٣م، كما كان داود هو أول من استعمل قول الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة، وترك ما سوى ذلك من الرأى والقياس، وقد كُتب البقاء للمذاهب الأربعة الأساسية وهي مذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك ، ومذهب الشافعي، ومذهب أحمد بن حنبل حتى اليوم، كما أنها سيطرت على ما سواها من مذاهب أهل السنة الأخرى.

### ب\_أصول الفقه:

غرف علم أصول الفقه بأنه بحموعة القواعد التي يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، أى أنه العلم الذي يقدم للفقيه المنهج والطرائق التي يحتاج إليها في إعداد وتفسير القواعد الشرعية، فمكان أصول الفقه هو المكان الذي يشغله المنطق ومناهج البحث بالنسبة للفلسفة، أى أنه ينطوى على نظرية تجمع بين القياس والإستقراء، وهو ما يسمى بالإستنباط الشرعي. (١١)

ولقد أيد الشيخ مصطفى عبد الرازق - المفكر المصرى المعاصر، رأى ابن خلدون \_ الذى أشرنا إليه \_ فى حقيقة قيام وتوصيف علم أصول الفقه، فهما يريان أن علم أصول الفقه هو أقرب المناهج إلى علم الجدل ومنهج المتكلمين والمناطقة ومناهج الباحثين فى الفلسفة الإسلامية، ولهذا رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق أنه إذا أردنا أن ندرس النشأة الحقيقية للفلسفة الاسلامية، فانه ينبغى أن نتوفر على البحث فى قيام الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقا للبحث العلمى له أصوله وقواعده .(١٧)

وإذا كانت وظيفة الأصولي هي البحث عن القواعد الكلية، وعن الأدلة الإجمالية من حيث فائدتها في الدلالة على الأحكام الشرعية العملية، وطرق استنباطها، فإننا نجد أن الفقيه هو الذي يتوفر على ترصد الأدلة التفصيلية باستخدام هذه القواعد الأصولية حتى يستطيع استنباط الأحكام الشرعية العملية فكأن الأصولي هو الذي يتولى وضع القواعد والأصول ، أي منهج البحث وقواعده، أما الفقيه فهو الذي يتولى تطبيق تلك القواعد والأصول على الوقائع.

### جـ ـ الفقه كمصدر جامع للعلوم الإنسانية:

ولما كانت صلة أصول الفقه ذاته هي صلة وثيقة كما تبين مما أوضحناه سابقاً، فإنه من السهل أن تستمد العلوم الإنسانية مناهجها من أصول الفقه، أما مادتها فإنها يمكنها الحصول عليها عن طريق هذه المناهج سواء بالإستقراء أو الإستنباط أو بوضعها في صورة العلم الكامل، أي في صورة القياس بعد معرفة الوقائع المراد استنباط قوانين حدوثها .

وقد تيسر لنا هذا المنهج بعد أن اتضح لنا من حلال صفحات الكتاب السابقة كيف أن المنهج العلمى الحديث ترجع أصوله إلى منهج الأصوليين وأننا إذا طبقنا هذا المنهج الآن على العلوم الإنسانية، فكأننا من ناحية نسير على طريقة القدماء في تطبيق المنهج الأصولي على الوقائع التي ترد علينا في مجال دراسة الفقه، ومن ناحية أخرى فإننا نكون قد طبقنا أيضا منهج البحث الحديث على وقائع العلوم الإنسانية مادام هذا المنهج الحديث مستمداً من منهج الأصوليين.

أما المادة نفسها، وهي موضوع الدراسة والبحث في مجال العوم الإنسانية فإنها هي بعينها التي كان يبحثها الفقيه المسلم قبل أن تتخذ مسمياتها المعاصرة فمثلاً كان الفقيه مختصاً بدراسة الاستخلاف في الأرض، أي اللولة ورئاستها ونظامها والحجابة والوزارة والقضاء ونظام الشرطة والحسبة والعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ، والمعاهدات ، ودار الحرب، ودار السلم، والجهاد بصفة عامة لرد الغزاة... الخ، وهذه كلها أمور تدخل في نطاق علم السياسة وفلسفة السياسة المعاصرة، فإذا نحن قلنا بأنها تدخل في نطاق الفقه بصورته المعاصرة، فإنما نعني بذلك أمرين:

### الأمر الأول :

هو أن القائم بتدبير شئون السياسة فيها سواء أكان رئيساً أو غير ذلك، وكل ما يحدث في داخل الدولة من وقائع داخلية أو خارجية، فإنه يكون مرتبطاً بالدرجة الأولى بالإيمان بالله ووحدانيته وخلقه لهذا العالم، ومدى التزامه بأحكام الشريعة، وحرص على تطبيقها.

### الأمر الثاني :

أن كل هذه النظم والتي تسمى نظماً سياسية وإن كانت تخضع لمنطق العقل والبرهان، وتترابط فيما بينها منهجياً وعقلياً، وبالإضافة إلى الهدف العلمى المقصود مباشرة، فإن غايتها أن تكون عملية بحيث تؤدى إلى تحقيق السعادة الدنيوية ، مع كونها في كل صورها وحالاتها تكون موجهة أيضاً لتحقيق السعادة الأخروية دون تفريق بين السعادة ، ويتحول الصواب والخطأ في هذه الحالة إلى معيار آخر هو معيار الحلال والحرام الذي يستند إلى حكم الله والنصوص الشرعية دون أن يكون ثمة أي تعارض بين العقل والنقل من حيث أن الله حلق العقل فينا وقد أو دعه إدراك عدم التعارض هذا بين مفاهيم العقل المنطقية والوحي الالهي .

على أن هناك سمة غالبة ينفرد بها علم السياسة الإسلامي، أو علم السياسة إذا اشتق من مجموعة العلوم الإنسانية المنبثقة من الشريعة الاسلامية، هذه الميزة الرئيسية هي أن الذين يساهمون في بناء النظام السياسي في ظل المفهوم الإسلامي سيلتزمون أولأ وأخيرأ بالنيات المطهرة وبالضمير الذي لايخشي قانونـــأ ولايلتزم إلا بالصلة بينه وبـين الله سبحانه وتعـالي، ولهـذا فـإن المنفذيـن للنظـام السياسي سوف يلتزمون بهذا الوازع الإلهي في عملهم وليس بسلطة القانون الظاهر الضاغطة، ويكون تصرفهم إذن سواء في السياسة أو في الاقتصاد، أو في الاجتماع أو في القانون نفسه أي في التشريع نفسه وصياغته، تكون تصرفاتهم خاضعة لخشية الله وليس لسلطة القانون فحسب، وكأن كل هذه العلوم تكون في تطبيقاتها العملية مرتبطة بالضمير الأخلاقي. فلن يكون هناك إذن في ظل العلوم الإنسانية \_ بوصفها فروعاً للفقه \_ أي انحراف يخرج بها في التطبيق عن حيّز العدالة والأخلاق والمصالح المرسلة، وقبل ذلك كله كانت شريعة الله المستمدة مسن الكتاب والسنة.. وآراء الجحتهدين هي الأساس في التطبيق، ومن ثم فإنه سوف يستبعد أي مذهب مكيافللي أو براجماسي في السياسة أو الاقتصاد أو الأخلاق أو "أي منهج" ليبرالي يعتدي على حاجات الضعفاء والفقراء أو يجرد الشعب من حقه في أن يحكم نفسه بنفسه .. الخ من النظريات والمبادئ والقواعد العملية المضللة.

وإذن فالفقه بوصفه مصدراً لذلك ينطوى على سائر العلوم السلوكية الإنسانية وقد كان هذا هو مساره وحقيقته في الموضوعات الإنسانية نفسها قبل أن تنشأ هذه العلوم وتستقل موضوعاتها بالتدريج فينشأ علم سياسة وعلم اقتصاد وعلم أخلاق وعلم اجتماع وعلم نفس وعلم قانون وعلم تربية وعلوم إدارة وعلوم عسكرية ... الح.

وإذن فإن نظريتنا هذه التي تنادى بأسلمة معرفتنا للعلوم الإنسانية إنما تقوم على أساس وطيد وبرهنة حقة من حيث أن الموضوعات المعالجة والمنهج هو بعينه بعد نشأة المسميات المعاصرة لهذه الدراسات الإنسانية.

ولا يغيبن عن البال أن فقه العلوم الإنسانية، كما نسميه اليوم لاينطوى فحسب على مشكلات محدودة لنظام الأسرة والطلاق والزواج والمواريث , أحم ال السبوق والربا ونظام الإمامة أو الخلافة وأحوال النفس والسبلوك الأخلاقي الفردي والاجتماعي .. الخ، بل تدخل فيه كل الموضوعات التميي هي موضع نظر العلوم الإنسانية في عصرنا هذا لأن ثمة موضوعات كدراسة الشخصية مثلاً أو غير ذلك في علم النفس والشخصية والطباع وهمي أمور تتعلق بالسلوك كانت تتوفر عليها دراسات سحرية في الماضي يصبح من الضروري الآن أن تكون في مجال دراسة علم النفس وغيره من العلوم، ونحن نعرف أن الفقيه المشرع يجب أن يستفيد من جميع الأسس التي تقوم عليها الأحكام الشرعية وأولها نص الكتاب وسنة رسول الله واحاديثه الواحبة التطبيق اذهب تفسر وتحل كثيراً من المشكلات التي يحتاج اليها المسلم في حياته الدنيوية والأخروية. بل إن منهجاً كاملاً للحديث وهو منهج الرواية ونقد الأسانيد سينتقل إلى الغرب كما أوضح علماؤنا المعاصرين، وسيكون هـو بعينـه المنهج النقدى التاريخي المعاصر وسنحاول في الفقرات التالية الكلام عن بعض العلوم الإنسانية كعلوم إسلامية نابعة من الفقه وأصوله كمنهج ولسنا نعنى بذلك هنا أننا نقصد بالعلم الإسلامي أنه ينطبق فقط أو يكون مساره في نطاق المسلمين فحسب بل إننا نريد أن نوضح أن العلم بمعناه العام سواء كان يبحث في الغرب أو في الشرق لابد من تناوله بهذا الأسلوب المنهجي الجديد، فإن هذا سيكون أفضل بالنسبة للدارسين ولوقائع العلم نفسه، فتكتسى النتائج بطابع

المقدمات اليقينية ، ويتناقص الشك والاحتمال تدريجياً بتأثير هذه النظرة الإيمانية التى تقوم على الحدس أو الإلهام وكأننا نحول المنهج هنا إلى مجموعة حدوس عقلية وإلهامية تستند هذه العلوم إليها في قيامها وأولها علم السياسة أو فلسفة السياسة .

وإذا كنا نتأسى بالمصدرين الهامين لبحثنا في بحال العلوم الإنسانية وهما الكتاب والسنة فإن هسذا لايمنعنا من الانتفاع بالعلوم الإنسانية عند العلماء الكتاب والسنة فإن هسذا لايمنعنا من الانتفاع بالعلوم الإنسانية عند العلماء المسلمين بالمصادر الأخرى واستخدام الاجتهاد بالرأى بهذا الصدد مادامت الضوابط مرتبطة كل الارتباط بالفقه الإسلامي وأصوله، وقد ذكرنا في استعراضنا العام لمناهج البحث في العلوم الإنسانية أنه ينبغي ترصد المنهج العام للبحث في هذه العلوم، ذلك المنهج الذي يخضع له كل من الباحث الغربي والباحث الإسلامي على السواء، بحيث يشكل البحث في أي ميدان أو دراسة والباحث الإسلامي على السواء، بحيث يشكل البحث في أي ميدان أو دراسة حول الإنسان موقفا لمدرسة إسلامية متميزة للاجتماع والاقتصاد أو السياسة أو الأخلاق، وهذا ما يعطينا الجديد كنتيجة للبحث العلمي الخالص مما يساعد على تقدم المعرفة الإنسانية في هذا الجال.

أما الشرط الأساسي الذي يُضفي على هذه المباحث صيغتها الإسلامية فهو أن أصحابها يبدأون المسيرة في البحث ــ سواء أكان تجريبياً أم استنبطانياً أم تحليليا ــ بالإيمان بالله ، ولاشك أن استنادهم إلى الآيات والأحاديث إنما يساعدهم في الاستدلال على صحة ما توصلوا إليه عن طريق البحث الخالص، مما يشير إلى أن ما يكتشفه العقل الصريح والبحث الجاد يتطابق غالباً مع نصوص الكتاب والسنة ويؤكد ضرورة الاسترشاد بهذين المصدرين المطهرين لبلوغ الرسوخ في العلم ومعطياته باعتباره هبة من الله، فكلما اتقى الإنسان ربه علمه ما لم يعلم، وهذا هو معنى العلم الإسلامي، أو مدارس البحث الإسلامية.

# الفصل الثاني فلسلام فلسلام

### ١ \_ مفهوم الدولة في الإسلام :

لقد اتضح لنا كيف أن الفلسفة السياسية في الإسلام إنما تستمد أصولها من الفقه الإسلامي ومباحثه وذلك انطلاقاً من موضوع الإمامة أو الخلافة أو ما تسميه النصوص بالاستخلاف تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّ للملائكة إِنَّي حاعل في الأرض خليفة .. ﴿ (١٦) فتصبح نظرية الإمامة هي الركن الأساسي في نظرية الدولة عند المسلمين .. ذلك أن شروط قيام الدولة قد تحققت في دولة الرسول على الأولى في المدينة (١٤) ، فقد كانت شخصية الرئيس ممثلة في شخص رسول الله على .. أما الشعب فقد كان مؤلفاً من جماعات من الأنصار والمهاجرين، بالإضافة إلى يهود المدينة كأقلية. وأما الأرض فقد كانت ممثلة في المدينة كإقليم أو كوطن محدد لم يلبث أن اتسعت دائرته بعد الفتح الإسلامي .. وهكذا نجد أن الشروط الثلاثة التي تقوم على أساسها الدولة وهي رئيس الدولة والشعب والإقليم أو الأرض قد تحققت في دولة المسلمين الأولى على عهد الرسول على ..

### ٢ ــ دستور الدولة الإسلامية :

والنظر في القوانين التي تحكم هذه الدولة الأولى في الإسلام ذات السيادة على إقليمها إنما يقودنا إلى الكلام عن أسس التشريع الإسلامي. فقد استند هذا

التشريع إلى دعامتين أولهما ما ورد في القرآن بحملا من أحكام سياسية وكذلك ما جاء في سنة الرسول على من قواعد وسنن أدت إلى قيام سلطات الدولة الإسلامية. هذا بالإضافة إلى الأساس الثالث من أسس الأحكام الشرعية وهو الإجماع الذي استخدمته الدولة الإسلامية فيما بعد .

### ٣ ـ شروط الاستخلاف :

لقد كان قيام الدولة الإسلامية الأولى بزعامة رسول الله الله المرام لم يقم عليه خلاف من حيث أنه قد نزل عليه الوحى مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً .. ﴾ (١٥) وأنه عليه الصلاة والسلام مرسل من عند الله إلى الناس كافة. ولهذا لم يكن ثمة خلاف حول إمامة المسلمين أو الخلافة .

ولقد ظهر الخلاف بعد وفاة رسول الله إذ اختلف المسلمون فيمن يخلف رسول الله من الصحابة على رئاسة الدولة وانتهى رأى المجتمعين فى السقيفة إلى الحتيار أبى بكر الصديق رفيق رسول الله وأول صحابته ، ثم تلاه عمر فعثمان، ولكن فريقاً من أهل البيت لم يرض عن هذا الاتجاه وتمثل هذا فى قيام جماعة من المسلمين بعد مقتل على بن أبى طالب يزعمون أن آل البيت أحق بالخلافة من غيرهم من المسلمين وظهرت طوائف وآراء كثيرة حول شروط الخلافة .. ولكن أهم التيارات التي ظهرت في هذا الجال هى :

السير أهل السنة والجماعة لشروط الخلافة بأنها تقوم على البيعة، أى
 مبايعة المسلمين للخليفة وهو رحل يطلب الخير والسلام للمجتمع الإسلامى
 ويلتزم بتحقيق شرع الله وأن يكون على تقوى بقطع النظر عن الجاه

والنسب، وعلى الجملة ينبغى أن يتصف الخليفة بالعقل الصائب، وأن يكون حراً، فضلاً عن صفات الشجاعة والنجدة والكفاية والعلم والاجتهاد والورع وسلامة الخلقة .. إلخ. ولكن فريقاً من علماء السياسة المسلمين كابن الربيع والماوردي والفارابي ونظام الملك الطوسي وأبو حامد الغزالي وابن تيمية وابن خلدون يرتبون شروطاً خاصة وتوصيفاً معيناً للإمام كالقرشية أو أن يكون من كافة العرب أو من غير العرب حسب اختلاف المواقف .

وينفرد الماوردى في تفصيل كيفية احتيار رئيس الدولة بموجب رأى أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة أى على أساس نوع من العقد الاجتماعي الذى أشار إليه كل من توماس هوبز، وجون لوك وجان جاك روسو فيما بعد..(١١) وقد توسع أبو حامد الغزالي في الكلام عن الخليفة وشروط الاستخلاف.. ففي ضرورة الإمامة يرى الغزالي أنها أمر ضرورى لحفظ الدين. إذ بدونها يبطل الدين والدنيا معا... فالسلطة في وأيه مطلوبة ومؤيدة بإجماع الأمة.. لأنه لولاها لثار القتال بين الناس واضطرب الأمن .. واشتد الصراع . ولهذا قيل إن الدين أس أى أساس .. والسلطان حارس. وما لا أساس له فمهدوم .. وما لا حارس له فضائع .. وعلى هذا فإنه يجب نصب الإمام .. إذ لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع .

ولما كان أمر الدين معقوداً لصاحب الشرع النبى محمد على قطعاً ... ولهذا كان الإمام بالضرورة خليفة للنبى ولاينتصب أمر الدين إلا بتحقيق الأمن على حاجات الإنسان الضرورية .

ويفرق الغزالى بين الخلافة والحكومة. فالخليفة يأتى على رأس الدولة .. بينما الحكومة تتكون من هيئة الوزراء الذين يه حدمهم الخليفة لتنفيذ أوامره .. فإذا كان الخليفة يمثل الهيئة التشريعية فإن الحكومة هي بمثابة أداة التنفيذ .

ولكن الذى يتطلب النقد من مواقف الناظرين في هذا الموضوع هو ما رآه باحث معاصر وهو الأستاذ/ على عبد الرازق الذى رأى في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) أن الإمامة تعنى سياسة الدنيا بالدين أى خضوع أمور الدنيا للدين. وفي نظره أنه لما كان الإسلام عقيدة فردية روحية لا صلة لحا بالدنيا أو بالاجماع (بحسب وجهة نظره ١١٤) . لهذا فإنه ينبغي أن تنفصل رئاسة الدولة في الإسلام عن الدين نفسه وتصبح دنيوية علمانية . ويقول إن الحاكم الاسلامي لايصدر في أحكامه عن الدين بل عن القانون الوضعي المطبق في المجتمع . ولهذا فهو يقر بضرورة فصل الدين عن الدنيا . ومن ثم فهو يرفض الحلافة الإسلامية رفضاً تامارً (١٠٠٠). وقد أغفل الشيخ على عبد الرازق أمراً هاماً وهو أن الإسلام دين ودولة وهذه من خصائص العقيدة الإسلامية التي فصلت وهو أن الإسلام دين ودولة وهذه من خصائص العقيدة الإسلامية التي فصلت على استخلاف الإنسان في الأرض وربطت بين الدنيا والآخرة . وميزت الخليفة أو الإمام بالورع والتقوى، فأقرب الناس إلى تسولي الخلافة هو أكثرهم تقوى عند الله .

ويرى أبو الاعلى المودودى أن الحاكمية في الدولة هي الله من حيث أن التشريع كله يرجع إليه سبحانه وتعالى .. وأن الدولة الإسلامية لاتستمر إلا بتحقيق التشريع السماوى مهما تغيرت ظروفها وأصولها . وهي دولة ديموقراطية في نظر أبي الأعلى المودودي لأنها تقبل الاجتهاد من قبل علماء المسلمين وهي ثيوقراطية لأن أصول الحكم فيها من عند الله وغاية الدولة عنده مستمدة من

شريعة الله. ولهذا فتكون الغاية هي تحقيق العدالة الاحتماعيــة في المحتمع بكـل صورها .(١٨)

ولكن تطور الأحداث في الدولة الإسلامية منذ انقضاء عهد الراشدين قد أدى إلى الإنقسام الخطير الذى حدث في الدولة الإسلامية في العصر العباسي الثاني. وقد صاحبته أمور عصفت بمبدأ البيعة عند أهل السنة والجماعة. وقد بدأ معاوية نفسه بالسير في هذا الاتجاه وسلك على منهاجه الخلفاء من بعده فعملوا على تثبيت مبدأ الوراثة كحق مكتسب في استمرار الأسرة الحاكمة في إدارة شئون البلاد الإسلامية ولكنهم احتفظوا بالشكل حتى يبرئوا أنفسهم أمام جموع الأمة الإسلامية فكان معاوية يحاول أخذ البيعة لابنه قبل وفاته .. أى وفاة معاوية .. إما بالذهب أو بالمناصب أو بالقوة .. حتى تصبح خلافة يزيد لها طدين اتبعوا هم أيضاً تقليد معاوية في التوصية بالخلافة . واختلف بعض الخلفاء الأموية بمبايعة أهل الحل والعقد بعد التنصيب، وهذا أمر شكلي بحت تفوح منه رائحة القسر والإلزام .

ب \_ ولكن فريقاً من المسلمين ممن تشيعوا لعلى، كانوا يرون رأياً آخر وهو أن الخلافة يجب أن تستمر في آل البيت وأن تنحصر في أولاد "على" من نسل فاطمة، وهم الذين يشكلون سلسلة الإمامة الإسلامية نسباً ووراثة، وأن ينص كل واحد منهم على الذي يليه ويعينه .. وألا يكون من حق أي خارج عن سلسلة آل البيت من على بن أبي طالب أن يكون إماماً أو حليفة على المسلمين .

وهكذا تظهر معالم نظام التوريث الملكى في فقه الشيعة بالنسبة للإمام .. بينما يمثل فقه الإمامة عند أهل السنة ـ كما ظهر في بداية الأمر عند

الخلفاء الراشدين \_ فقهاً جمهورياً .. لأنه يقوم أصلاً على المبايعة دون النظر بصفة خاصة إلى العرقية أو غير ذلك إلا لما فيه مصلحة الأمة .

### ٤ - الأصول العامة للفلسفة السياسية في الإسلام:

وإذا كنا قد عالجنا في بداية هذا الفصل أصول الفلسفة السياسية في الإسلام وأثبتنا كيف تستند نظرية الدولة إلى نصوص الكتاب والسنة.. وبينا كيف أن الحكم الله في النهاية امتثالاً لقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ .. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون .. ﴾(١١) وأشرنا إلى الخلاف حول البيعة بين السنة والشيعة .. فإننا ينبغي أن نتنبه في بحثنا هذا إلى جملة من المبادئ السياسية التي تقوم عليها الفلسفة السياسية في الإسلام ومن بينها فكرة السياسية التي مصداقا لقوله تعالى : ﴿ والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم .. ﴾ (١٠) وقوله تعالى : ﴿ .. فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر .. ﴾ (١٠)

### أ ـ الشورى:

ومبدأ الشورى مشتق من مبدأ الاجماع الذى يعبر أصلا من أصول الأحكام الشرعية في الإسلام وعليه تقوم الديمقراطية. وبذلك تصبح الشورى من المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي في الإسلام.. ويرى المفكرون أنها ينبغي أن يكون الأسلوب الميز للحكم في الإسلام (٢٢)، ولكن أحداً من المسلمين ولاسيما بعض رحال الصدر الأول لم يكن يطبق هذا المبدأ، و لم يكن يكم مثلهم بما أنزل الله، أي بتطبيق شريعة الله في الأرض.

### ب ـ العدل:

والعدل أمر اساسي في الإسلام فقد تكررت كلمة العدل في القرآن

الكريم ثمانية وعشرين مرة.. والنص القرآنى يدعو الحكام والأفراد للحكم على أساس العدل الذي هو أساس الملك فيقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ .. ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى.. ﴾ (٢٢) ويقول أيضاً : ﴿ .. وإذ قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى . وبعهد الله أوفوا. ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون ﴾ . (٤٤) ويقول كذلك : ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى . يعظكم لعلكم تذكرون ﴾ . (٢٥)

والعدل هنا يؤخم بمعناه الواسع فهو يعنى العدالة في تطبيق القوانين والعدالة في الخصومات بين الناس والعدل الاجتماعي .

### جــ المساواة:

وينبثق من معنى العدالة مبدأ المساواة .. وهو من أهم المبادئ الإسلامية فقد جاءت المساواة في الإسلام بصورة مطلقة وهي من أهم الأسس التي تقوم عليها الدولة الإسلامية. يقول الرسول الله في الدعوة إلى المساواة في حجة الوداع: " أيها الناس: إن ربكم واحد وأباكم واحد .. ألا لافضل لعربي على عجمي .. ولا لعجمي على عربي .. ولا لأسود على أحمر .. ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى "(٢٦)

وقد هاجم بعض المستشرقين الإسلام في موقفه من الرق قائلين إنه لما كان الإسلام ينادى بالمساواة وينبذ الرق واستعباد الإنسان لأخيه الإنسان فلماذا لم يلغ القرآن الرق أصلاً ؟. والحقيقة أن العصر كله منذ القدم إلى بزوغ الإسلام كان يموج بالتسليم بالاسترقاق وبيع العبيد في الأسواق أي أن هذا النظام كان مرتبطا أشد الارتباط بالنظام الاقتصادى والاحتماعي لحياة البشر و لم يلغ إلا

فى العصر الحديث بعد إعلان حقوق الإنسان فى الولايات المتحدة الامريكية.. ومع ذلك ظل التعامل بالرق مستتراً فى بعض البلاد إلى أوائل القرن العشرين. فكيف يمكن للإسلام أن يلغى فى ذلك الوقت إلغاء تاماً ذلك النظام الذى كان يقوم عليه اقتصاد العالم.

ومع هذا فإن الله تعالى قد أمر المسلمين بالرفق بهؤلاء الضعاف والمعذبين في الأرض.. وحث المسلمين على تحريرهم كلما أمكن حتى يمكن لهذا النظام أن يتقلص شيئاً فشيئاً.

وعلى العموم فقد فتح الإسلام باب التحرير للعبيد ورفض استرقاق المسلمين، وحث ولى الأمر على أن يبادل عليهم في الحرب بالرقيق من أسرى الأعداء الموجودين في غنائم المسلمين من غيرهم .

### د ــ مسئولية الحاكم والمحكومين :

الحاكم مسئول عن إقامة الدين والتمكين لشرع الله في الأرض وإذا لم يستقم وحب شرعاً عزله مادام قد قام على أساس من البيعة . وقد وضع عمر بن الخطاب أساسا لهذا العزل فقال: "ان وجدتم في عوجاً فقوموني". ومعنى ذلك أن الرعية لهم الحق في تخطئة الحاكم إذا حاد عن الصواب وظلم الشعب وسخره لأغراضه الشخصية ونهب قوته وأمواله وهذا أمر لم يحدث في غالب الأمور في نطاق الخلافة عند المسلمين. ولهذا فالمبادئ السياسية في الإسلام لاتختلف كثيراً في مجال التطبيق عن أسسها النظرية .

أما مستولية المحكومين فإنها ترجع إلى أنه من حق كل فرد أن يعبر بحرية عن كلمة الحق، وأن يوجه نقده لإصلاح الأحوال في المجتمع الإسلامي. وأن يطيع الحاكم مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُهَا الذّينَ أَمْنُوا اطْيَعُوا الله وأطيعُوا

الرسول وأولى الأمر منكم. فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الأخر... (٢٧٠) . ولكن هذه الطاعة مشروطة بألا تكون فيها معصية لله ورسوله وللشريعة الإسلامية بصفة عامة تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وقد فهم المتأخرون من المسلمين الآية الورادة في الطاعة فهما غير صبح .. إذ ليس عليهم حرج في أن يرفضوا طاعة الحاكم في أمر فيه خطيئة أو معصية للتشريع الإلهي، بل لقد أمروا على العكس من ذلك أن يقاوموا ما استطاعوا هذه الأوامر المنافية للدين ولشرع الله.

### هـ ــ العلاقات الدولية في الإسلام:

تقوم الدولة الإسلامية على السلام وحسن الجوار والمعاملة الطيبة واحترام الحقوق والمواثيق الدولية ونبذ الحرب والعدوان إلا في حالة الدفاع عن زمام الأمة الإسلامية ورد الاعتداء الموجه اليها .. وقد جاء في الذكر الحكيم قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحدٌ مِنْ المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه .. ﴾ (٢٨) . ومعنى ذلك أن تحافظ عليه ويكون أمانة في عنقك حتى يغادر حدود الدولة الإسلامية إلى مكان يأمن فيه على نفسه .

ومن الواحب شرعاً أن يتكاتف المسلمون في الدفاع عن حدود الأمة الإسلامية وحماية المستضعفين من المسلمين الذين لايستطيعون رد العدوان (٢٩٠)، وتقليم أظافر البغاة والمهاجمين للإسلام والذين يثيرون الفتن من أعداء الإسلام رغبة في هدم بناء الدولة الإسلامية.. يقول الله عز وحل : ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا . إن الله لا يحب المعتدين ﴿ (٢٠)

وعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها تقوم على أساس البر والعدل في المعاملة استناداً إلى قوله تعالى : ﴿ لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم

يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم. إن الله يحب المقسطين (١٣) وهذه الآية تعنى أننا يجب أن نتبع سياسة حسن الجوار واحترام المعاهدات بين دولة الإسلام والدول التي لاتعتدى عليها. فالإسلام لايبغي بالحرب إلا إحقاق الحق.. فليس من أغراضه إحراز نصر وسيطرة على الآخرين. يقول الله عز وحل : والذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر. ولله عاقبة الأمور (٢٧) .. فاذا وقعت الحرب للدفاع عن الامة الإسلامية فإن قوات المواجهة من العدو هي التي تكون هدفا للقوات الإسلامية الضاربة وليس جموع الشعب المسالم الأعزل، فقد كان النبي للقوات الإسلامية الضاربة وليس جموع الشعب المسالم الأعزل، فقد كان النبي عنه من المسلمين خيراً ثم قال : واغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر، ولاتغلوا ولاتقتلوا وليداً (٢٣)

ويجدر بنا ونحن بصدد معالجة موضوع الحرب والسلم في الإسلام أن نرد على دعاوى بعض المستشرقين الذين يرون أن الإسلام ينطوى على ميول عدوانية .. فقد اتضح لنا مما سبق أن عرضناه بإيجاز موقف المسلمين من الحرب وكيف أن الإسلام لايعتدى.. وأن الله أمرنا بعدم الاعتداء، وأن الحسروب الإسلامية كانت في مجملها رداً للإعتداء ودفاعاً عن غمار الأمة الإسلامية ولهذا فإن الإسلام انتشر في كل مكان وفي أوربا بالذات من غربها وشرقها ، وأصبح المثل يضرب بروح الإسلام العظيمة في القتال وفي النجدة والشهامة والفروسية الحقة .. وقد تمثل هذا في الحروب الصليبية مع صلاح الدين ورحال والفروسية الحقة .. وقد تمثل هذا في الحروب الصليبية مع صلاح الدين ورحال الإسلام في كل مكان .. ذلك لأن الإسلام لايغزو هذه البلاد رغبة في الاستيلاء والقوة والسيطرة ، بل رغبة في نشر شريعة الله في الأرض وإقامة العدل بين الناس دون تمييز بين لون أو حنس أو ثقافة. لهذا مالت قلوب الأمصار العدل بين الناس دون تمييز بين لون أو حنس أو ثقافة. لهذا مالت قلوب الأمصار

إلى الالتفاف نحو راية الإسلام وسعدت بأن يكون الإسلام لهـا ديناً موجهـاً لهـا ولغيرها من الأمم ولأبنائها في طريق السعادة في الدنيا والآخرة .

ولهذه الأسباب فإنه يبدو غريباً أن تظهر فرقة إسلامية في شمال الهند هي القاديانية المعاصرة لكي تقول بإبطال مبدا الجهاد لأن الإسلام بحسب رأيهم قد انتهى انتشاره بعهد الرسول وغزوات الخلفاء الراشدين . مع أن الجهاد قائم إلى يوم الدين سواء كان الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس أو جهاد العدو وهو جهاد الحرب. ولعل البشر يرون كيف اجتمع أعداء المسلمين في كل مكان يحتلون أرضهم وينتهكون حدودهم ويسلبونهم ثرواتهم ويساعد هؤلاء الناهبون لخيرات البلاد الإسلامية طوائف المنافقين الذين يعتبرون مسلمين إسما فحسب، إذ هم أعداء الإسلام المتأمرون عليه مع الأجنبي الدخيل. وقد التزمت القاديانية بإبطال الجهاد استجابة لنداء الإنجليز في الهند .. فقد دوّخ أهل حامو وكشمير القوات البريطانية وظلوا يحاربون الوجود العسكري البريطاني حتى حرج الانجليز من بلادهم بل وتحررت الهند التي كانت تعد بمثابة حوهرة التاج البريطاني .

وبالجملة فإن استراتيجية السياسة الخارجية للدولة الإسلامية كما قررها القرآن وحددتها السنة إنما تقوم على السلام واعتبار المعاهدات بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول عقودا ملزمة يجب الوفاء بها . وقد حاء الذكر الحكيم بدستور الحرب والسلم في آية محكمة بقوله تعالى : ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا . إن الله لايحب المعتدين ﴿ (٢٤)

### و ـ المسلمون وأهل الدمة:

لقد رضى الإسلام أن يكون من بين مواطنى الدولة الإسلامية إلى جوار المسلمين أهل الديانات السماوية الأخرى .. ونعنى بهم أهل الذمة.. هؤلاء الذين أمرنا الرسول الكريم على بأن نجادهم بالتي هي أحسن وأن نعفو عنهم وأن يكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا فلا نبخسهم حقوقهم . فقد رأى عمر بن الخطاب شيخا يهوديا يسأل الناس، فسأله عن ذلك فعرف أن الشيخوخة والحاحة ألجأته إلى ذلك، فأخذه وذهب به إلى خازن بيت مال المسلمين ، وأمره أن يفرض له ولأمثاله من بيت المال ما يكفيهم، ويصلح شأنهم . وقال في ذلك: ما أنصفناه إذ أخذنا من الخزنة شاباً ثم نخذله عند الهرم .

### تعقيب:

هكذا بدأت دولة المسلمين في عهد الرسول و كني كدولة تستند إلى مثل عليا في السمو الأخلاقي ، وإلى وحي سماوى وتوجيه سنى وعقول المسلمين المجتهدين .. وفوق هذا كله أنها لا تعتمد على القانون وحده بل تستند إلى خشية المؤمنين لله وما ينتظر المذنب من عقاب الآخرة، وأن الحاكم الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى .. ولهذا فإنه بينما نجد أن الدولة الحديثة تقوم فقط سلطتها على أساس من القانون الظاهر الذي يحاول الكثرة من الناس الذين لاضمير لهم الاستفادة من فحوات هذا القانون وما أغفله من منافذ يستطيعون مد شباك الاستفادة من فحوات هذا القانون وما أغفله من منافذ يستطيعون مد شباك الاستغلال للشعوب من خلالها ولا يهمهم في هذا مخالفة الله أو الاخلاق، فإن السلطة أم في غمار الشعب .

وبينما نجد هذا الاتجاه إلى التعلق بالظاهر فقط في نظم الحكم الوضعية .. فإننا نجد على العكس من ذلك في نظام الحكم ودستور الدولة الإسلامي والتسى قامت لتحقيق لمعنى الخير في صورة الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس.. تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر .. ﴾. (٥٣)

و يجب أن نشير إلى أمر هام وهو أن نظم الحكم الحديثة بما تنطوى عليه من جماعات ضاغطة اقتصادية أو طبقية أو تكنوقراطية أو ديماجوجية أو عسكرية أو أيديولوجية ومن بينها الماركسية وغيرها الصهيونية .. إنما تشكل خطراً على حرية المواطن وعلى التزامه السياسي في نطاق الدولة سواء كانت ديمقراطية أو غير ديمقراطية . وحتى في ظل الدولة الديمقراطية تستراكم التشريعات المختلفة التي يضيق معها دور الفرد في المجتمع ومجال حريته بحيث نرى في نهاية الأمر أن هذه الديمقراطية المزعومة قد أصبحت خواء لامعنى لها ولا شكل ولا وجود.

فالديمقراطية مثلاً ينتصر في انتخاباتها ٥٠٪ من أفراد الشعب ، فإن هؤلاء يعتبرون أغلبية تتحكم في مصير النصف الآخر وتطرده إلى حلبة المعارضة وتشرد زعمائه وتنتقص من حقوقهم باسم الدستور والديمقراطية . فلقد تعمل هذه الأغلبية الضحله على تزوير كل الانتخابات في كل مؤسسات الدولة الديمقراطية مادام البوليس والجيش في يدها. وهذا يجدث باستمرار في الغالبية العظمى من الدول النامية في أمريكا وأفريقيا وآسيا .

ومعنى هذا أن النظام السياسى الذى لايستند إلى عقيدة دينيـة سـواء كـان ديمقراطيا أو غير ديمقراطى لايمكن بحال أن يكون الحكم فيه مطهراً محتذياً العدالة بكل صورها وعدم الاجحاف بحريـات المواطنين والعمـل على تنميـة قدراتهـم

ومواهبهم الإنسانية مادية أو معندية وصولاً بهم إلى مجتمع الرفاهية الذي ترفرف عليه الكفاية والعدل بقطع النظر عن مؤيد أو معارض في نظام المجتمع .

إن هذا الأمر لن يتيسر مطلقاً في نطاق الدولة العلمانية .. ذلك أن ركناً أساسياً من أركان الدولة الإسلامية وهو الاستناد إلى العقيدة أي خشية الله ويقظة الضمير في السر والعلن، هذا الركن غير متوفر في الدولة الحديثة، وبذلك تسلم الدولة الإسلامية من التآمر والمناورات الحفية ومن سلوك مرض النفوس من الحكام ومن ما تفرضه جماعات الضغط التي لاترعى ملة أو حقوق الله في الأرض .

وقد يتساءل البعض عما إذا كانت دولة المسلمين بعد عهد الخلفاء الراشدين قد التزمت هذا التوجيه السماوى أم لا؟ .. إننا نكتفى للرد على هذا السؤال بما أشار إليه الكثيرون من أصحاب الرأى للامة الإسلامية وعلى رأسهم الأمير / شكيب ارسلان بأن التأخر عند المسلمين والفساد والافساد إنما يأتى منهم كأفراد على مر العصور إلى عصرنا هذا وليس من الإسلام نفسه. هذه نظرية بديهية لانضعها للمناقشة .

ونختتم حديثنا عن فلسفة السياسة في الإسلام بأن الذي نتوخاه من مثل هذه الأبحاث هو أن يعود الدين أولاً إلى ينابيعه الأولى المطهرة كما كان في عصر الرسول على والحلفاء الراشدين وأن نستبعد كل ما طرأ من انحرافات عن هذا النسق الإسلامي الاول المطهر .. وحينذلك فقط نستطيع أن نقول إننا أقمنا دولة إسلامية تستند إلى أصول إسلامية من الكتاب والسنة وترعى حقوق وواحبات الأمة الإسلامية ورعاياها الذين تقوم حياتهم على أساس من التقوى والحبة والرشاد .

## الغطل الثالث المعدد الم

لما كان البحث في الشئون السياسية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجميع الأنشطة التي تشرف عليها الدولة، لهذا يجئ البحث في السياسة متشعب الأطراف، كما بحده في الصورة التي أخرجها الفقهاء ومؤرخو الكتب السياسية عند المسلمين، وكيف أن تلك الصورة تنطوى على جملة من الأمور والمصالح، ومن بينها فرع الاقتصاد، ولما كان الإسلام قد أقر بنصيب المرء في الدنيا لقول تعالى فر. ولاتنس نصيبك من الدنيا. في المذا فقد حاءت الآيات المتعلقة بأمور المال وشئون الاقتصاد مباشرة وواضحة دون حاجة إلى التأويل ولكن لم يكن القدماء قد عرفوا كلمة اقتصاد. بل لقد أسماه أرسطو (علم تدبير المنزل).

كما جاء لفظ الاقتصاد عند الفقهاء مثل الغزالى في كتابه المسمى (الاقتصاد في الاعتقاد) ليدل على عدم المبالغة في العقائد.. و لم يعرف لفظ "الاقتصاد" فنياً إلا في العصور الحديثة عند (آدم سميث) وغيره من الاقتصاديين الذين عكفوا على دراسات علم الاقتصاد البحته بعد ازدهار حركة الاستعمار الحديثة والتعطش إلى المزيد من المال والموارد الأولية بالاستيلاء على أراضى المستعمرات .. أما إذا ما نظرنا إلى النصوص الإسلامية فنجد أن الفقهاء يرددون دائما القول بأن المال مال الله.. وأننا إنما نعمل لنحصل على المال لإشباع حاجاتنا الضرورية فالغاية من جمع المال هي قضاء الحاجات وسد المطالب وتعمير الأرض وحفظ النظام العام .

ولقد اهتم الإسلام بتنظيم الحياة الاقتصادية لما لها من أثـر في حياة الفرد والجماعة.. وذلك بغية تحقيق العدالة الاحتماعية لكي يمكن إقامة محتمع سليم ينعم في ظله المسلم بالأمن والرفاهية وإشباع حاجاته المادية.. ولقد اتبع لذلك وسيلتين أساسيتين هما التشريع والتوجيه:

ولقد بلغ التشريع الإسلامي للاقتصاد درجة عالية في تحقيق الأركان العلمية للاقتصاد في كافة بحالاته سواء كانت سياسية أو إجتماعية أو تنموية. فأقام بذلك مجتمعاً راقياً متسامياً يكفل لكل أفراده ضروريات الحياة الانسانية حفاظاً على كرامتهم وإنسانيتهم، متطلعاً إلى بلوغ الكمال المثالي في سائر محالات الحياة وهو الأمر الذي لايمكن للأفراد بلوغه بتفكيرهم الذاتي على أية صورة .. ومع ذلك فإن الإسلام يدع الباب مفتوحاً بصفة دائمة لمزيد من الرقي والكمال لكي يستطيع كل فرد أن يحقق طموحاته الذاتية بحسب قدرته على العمل والفكر والابتكار..

ولما كان المال هو إحدى الوسائل التي يمكن أن يبلغ بها الإنسان سبيل الخير والسعادة أو يجنح إلى الشر والرذيلة. لذلك فقد عول الإسلام على تنظيم الأمور المالية وبيان أوجه مصارفها الشرعية حتى يبلغ جميع أفراد المجتمع إلى السعادة دون صدام أو معارضة بين المصلحة العامة والخاصة مع محاولة حفظ الفرد مما قد يجلبه عليه حب المال من البخل أو التقتير.. وكذلك تحذيره من مغبة الإسراف أو التبذير فيقول سبحانه وتعال : ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً (٣٧).

وكذلك فمن الأمور المتصلة بالأموال والتي لم يفت التشويع الإسلامي تنظيم قواعدها وبيان حقوق الأفراد فيها امور الميراث وانتقال الملكيات.. فلقد تولى الحق سبحانه تحديد متعلقات الميراث بما لامزيد عليه .. و لم يترك لاحد اى محال لكى يضيف أمراً حديداً.. بل لقد حاءت قواعده حامعة مانعة بحيث يمكن الاعتماد عليها تماما في استنباط كافة الحلول التي يمكن أن تتطلبها أية مشكلة تظهر في ميدان الحياة بهذا الصدد .

وفي بحال التجارة تعرض الإسلام لمشكلة البيع في حدود الحلال والحرام ومنع الغبن ورفع الظلم، فأجاز كل تجارة تتم عن تراض بين الطرفين.. كما حرم الربا.. وجاءت النصوص الدينية لتقيد مطلق الإباحة في البيع بتحريم بيع الخمور والميتة والأصنام والخنزير والميسر والأنصاب ... باعتبار كل ذلك رحساً من عمل الشيطان.. وذلك امتئالاً لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين أمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رحس من عمل الشيطان فاحتنبوه لعلكم تفحلون (٢٨٠) كما بين الرسول في أن دستور المعاملة التجارية هو السماحة والسهولة من حانب جميع الأطراف ولهذا أمر بضرورة أن يكون الدافع فيها هو الاخلاص والوضوح والأمانة.. وكذلك فالعميل مطالب بأن يوفي بالتزاماته الاخلاص والوضوح والأمانة.. وكذلك فالعميل مطالب بأن يوفي بالتزاماته لا تظلمون ولا تظلمون (٢٩٠). ويمكن استعراض بعض صور هذا الجانب السلبي بإيراد أمثلة لما نهي عنه الرسول في في قوله :" البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن عبالورك لهما في بيعهما .. وإن كتما وكذبا مُحقت بركة بيعهما "(٤٠) من «خل علينا السلاح فليس منا.. ومن غشنا فليس منا.. ومن غشنا فليس منا.. ومن غشنا فليس

يمكن القول إذن أن مشكلات الاقتصاد المعاصرة قد وردت كلها إما في الكتاب أو في السنة أو عن طريق الإجتهاد.. وظهرت في حياة المسلمين ولكنها كانت كلها من باب المعاملات لإشباع الحاجات الاقتصادية و لم يكن

لها عنوان علمى محدد.. كما كان الحال أيضاً بالنسبة إلى الغرب حتى مطلع العصر الحديث.

و لم يكن يطلق على هذه المعاملات المالية الإسلامية اسم الاقتصاد مع أن جميع الأنشطة الاقتصادية لاتكتمل إلا بوحود هذه المعاملات .. وكان العلم الوحيد الذي يمكن أن يبحث فيها حينذاك هو الفقه .

ويتضح لنا من خلال الدراسة المتوسعة لمشكلات الاقتصاد الإسلامي أنه ينظرى على البحث في مشكلات الاقتصاد الرئيسية وهي الإنتاج والاستهلاك والتوزيع مع الأخذ في الاعتبار ما يعرف حديثاً بالتخطيط الاقتصادي وصولاً إلى الرفاهية الاقتصادية ببرامج التنمية المختلفة فقد أشاد الإسلام بالعمل وضرورة أن يتقن المرء عمله المكلف به .. يقول سبحانه وتعالى : ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله .. ﴾ (٢٤) يقول الرسول الكريم الله عملكم ورسوله .. ﴾ ومعنى هذا أن الإسلام قد تنبه إلى يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه "(٢٤). ومعنى هذا أن الإسلام قد تنبه إلى الدحل القومي أو بصفة خاصة هو أساس تنمية الإنتاج في أي بلد من البلدان.

ومن ناحية الاستهلاك فقد أشار الإسلام إلى ضرورة التوازن بين الحاحات وبين الإنفاق وحث على عدم المبالغة في الإسراف حتى يمكن للمجتمع أن يجد كفايته من المطالب الحيوية في ظل عدالة احتماعية ؛ وتتحقق عدالة التوزيع عن طريق الزكاة يقول سبحانه وتعالى : ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها.. ﴾ (13) ويقول سبحانه : ﴿ .. وأتوا حقه يرم حصاده.. ﴾ (13) يقول أيضاً: ﴿ولايحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شر

لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة (٢٤٠) ويقول سبحانه وتعالى عن المؤمنين: (٤٢٠) من أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم (٤٢٠).

وهكذا نجد أن الإسلام يرتب للناس حقوقاً على الأموال الخاصة والعامة ومن بينها الزكاة .. فهى تعد ركناً أساسياً في الدين كما أنها تمثل في الفئ المصدر الرئيسي لموارد بيت المال .. وهو المصروف الذي توجه كل حصيلته لتحقيق العدالة وتأهيل الجيوش والإنفاق على أوجه الخدمات المختلفة في الدولة مما يعرف الآن بالميزانية العامة للدولة . أما التخطيط فلم ينتبه أحد من الذين كتبوا في تاريخ الاقتصاد إلى ما ورد في القرآن الكريم في سورة يوسف بعد الحلم الذي فسره للملك وهو كما جاء في قول الحق سبحانه وتعالى على لسان الملك : ﴿إِنّي أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف . وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات، يأيها الملا أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون . (١٩٥٠)

ولقد عجز من كانوا بحضرة الملك آنذاك عن تفسير تلك الرؤيا زاعمين أنها مجرد أضغاث أحلام حتى ذهبوا إلى سيدنا يوسف عليه السلام الذى استطاع تفسير تلك الرؤيا على الوحه الصحيح حسبما حاء فى قوله تعالى: ﴿قال تزرعون سبع سنين دأباً فما حصدتم فذروه فى سنبله إلا قليلاً مما تأكلون. ثم يأتى من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصدون. ثم يأتى من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون ﴿ (12)

وهكذا بين لهم سيدنا يوسف عليه السلام أن على المصريين أن يختزنوا القمح في زمن الوفرة الاقتصادية لكى ينفقوه في زمن القحط، كما أشار إلى أمر فسى غاية الأهمية لم يتنبه إليه خبراء الزراعة إلى الآن وهو أنهم حينما يحتفظون بالقمح ينبغى أن يتركوه في سنابله حتى يمكن الحفاظ عليه لمدة طويلة.

وليست هذه الآية الكريمة إلا صورة من صور التخطيط الاقتصادى السليم الذى لم يستطع العالم معرفته إلا مع بزوغ الإشتراكية المعاصرة . ولسنا نعنى بقولنا بوجود عدالة التوزيع أو أسلوب التخطيط فى الإسسلام أنه ينطوى على اتجاهات اشتراكية فى الاقتصاد، وذلك لأن الإسلام دين سماوى يسمو بمفاهيمه عن أى مذهب أو اتجاه اشتراكي، فضلاً عن أن الإسلام سابق فى تلك المذاهب الاشتراكية من الناحية الزمانية أيضاً.. ولهذا فلايمكن أن نصف السابق باسم اللاحق.. والأفضل أن نقول إن الإسلام له فضل السبق فى حل مشكلة عدالة التوزيع عن طريق الزكاة وغيرها ولكن بدون وضع قيود على رأس المال .. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فلقد أقيم هيكل الاقتصاد الإسلامي -كما ذكرنا- وهو ينطوى على أصول التنظير الاقتصادى الذى يسيطر على التطبيق العلمى أى على السلوك الاقتصادى الهادف إلى إشباع الحاجات الأساسية في المحتمع الإسلامي. وتلك هي الناحية الإيجابية في التشريع الاقتصادى وتقابلها ناحية سلبية تتعلق بالوقوف أمام المظاهر والتصرفات السلبية من قبل بعض الأفراد كالغش والتدليس والمضاربة والاحتكار ورفع الأسعار واختزان القوت. وأخيراً استخدام الربا في المعاملات .. فهذا هو الجانب السلبي في هيكل الاقتصاد الإسلامي الذي ينبغي أن يتولاه الحاكم بالوقوف بشدة في وجه مقترفيه.. وقد تمثل هذا فعلاً في نظام الحسبة في الإسلام ذلك النظام الذي كان يجمع بين دفتيه وظائف إقامة العدالة بين الناس .. بجانب وظائف الاقتصادية والتنموية.. ورقابة الآداب والأخلاق العامة.

#### أرلًا: الوظائف الاجتماعية لرأس المال في الإسلام:

وإذا كانت المذاهب الاشتراكية قد ألقت بثقلها على مشكلة الملكية الفردية في مواجهة المذاهب الليبرالية التي تنادى بحرية التملك للأفراد بصفة عامة انطلاقاً من أن الاقتصاد في بحمله إنما يقوم على أساس عمليات ذات طابع مالى فحسب بينما تتمسك الاشتراكية بكل صورها بأن الملكية الفردية لابد من أن تكون لها وظيفة احتماعية ، فنجد أن الإسلام نصاً وروحاً يقف موقفاً وسطاً بين الطرفين ، فهو في الوقت الذي يتيح فيه لكل فرد الحرية في تملك أمواله واستخدامها نجد أنه يحمل في نفس الوقت رأس المال وظائف دينية واحتماعية، ذلك لأن الإسلام كما سنرى يؤكد في كل مناسبة أن المال مال الله ونحن مستخلفون عليه .

ولهذا فإننا يجب إذا أردنا أن نحيط بهيكل الاقتصاد الإسلامي ومشكلاته ينبغى أن تعالج في استفاضة مشكلة الملكية في الإسلام وحقوق الفرد والجماعة عليها وأثرها في الحركة الاقتصادية الإسلامية على وجه العموم.

#### أولاً : الإقرار بالملكية الفردية :

يقر الإسلام بحق الفرد في التملك والحصول على المال من مصادره الطبيعية المشروعة .. يقول تعالى : ﴿ .. ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين.. ﴾ (٥٠) ويقو سبحانه : ﴿ المال والبنون زينة الحياة الدنيا.. ﴾ (٥٠) .. ويقول أيضاً : ﴿ ويمدد كم بأموال وبنين ويجعل لكم حنات ويجعل لكم أنهاراً ﴾ .. (٢٠) ويقول حيل شانه: ﴿ .. وإن تبتم فلكم رعوس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون ﴾ (٢٠) .. ومعنى لاتظلمون ألا يكون هناك استغلال من حانب رأس

المال أو قيامه بالسيطرة على الحكم ويكون معناه أن يظلم الناس عن طريق رأس المال بسوء توزيع الثروة واحتفاظ أقلية من الملاك بسالجزء الأكبر من الدخل القومى، وبمعظم الخيرات الاقتصادية في الدولة.. ومحصلة لاتظلمون هو أن تكون هناك عدالة توزيع للمنتج الاقتصادى.. وأما لاتظلمون فهى بمعنى الايستولى الحكام على أموالكم سواء بالتأميم أو بالمصادرة العامة أو بإقرار شيوعية الملكية أو باقتطاع أحزاء كبيرة من رأس المال افتعاتاً وعدواناً على حقوق أصحابه.

وفي هذه الآيات ينسب الحق تعالى المال وملكيته إلى الإنسان إنعاماً بهذا الحق الفردى على الإنسان.. بل لقد ذكره تعالى قبل البنين لعلمه سبحانه بطبيعة البشر الذين خاطبهم بقوله تعالى : ﴿ وتحبون المال حباً جماً ﴾ (٤٠).. وتقريس هذا الأمر يساير الفطرة الإنسانية .. ويبين ميول النفس البشرية المحبة للخير والرزق مدفوعة بحب الحيازة والتملك رغبة في البقاء.. فالإنسان ليس ملاكاً ولاشيطاناً.. بل هو مخلوق في مرتبة وسطى تجمع بعض خصال هذين المخلوقين. ومن ثم فللإنسان نوازع فطرية تربطه بالأرض.. كما أن به دوافع ترنو إلى الرفعة والسمو وتخلصه من الارتباط بالأرض.. وغاية الإسلام العليا هي إيجاد التوازن النفسي للفرد حتى يستقر حياتياً واجتماعياً ومن ثم ينسحب الاستقرار على باطنه فيتجه إلى الله مخلصاً تقياً.. وبذلك تسمو الحياة وتصبح جميلة وخليقة بمعنى التكريم الإلمي للإنسان.

والإسلام بإقراره للملكية الفردية إنما يشجع الأفراد على العمل والابتكار وتنمية أوجه النشاط في الحياة كما يعمل على إنقاذ الفرد من أن يصبح بحرد آلة مسيرة .. وذلك إذا لم يكن ثمة حافز فردى يستثير همته وخياله على العمل.. أما حينما تكون للفرد آماله وطموحاته .. وحينما يصبح له الحق في أن يوسع

من نشاطه المالى على شريطة ألا يتجاوز الحدود الشرعية -فإنه يعيش فى ديمومة وفعالية متواصلة تجعل الحياة فى نشاط مستمر صوب إعمار الكون.. كما أمر الله سبحانه وتعالى . ولكى يحافظ الإسلام على التوازن الاحتماعى فقد وضع العديد من الحدود والقوانين والقواعد والقيود والالتزامات التى تنظم الملكية الفردية وتبعدها عن إمكانية الإضرار بالأقربين .. وتمكنها من السير فى طريق النمو والخير لضمان سلامة الحياة الاقتصادية ونموها نمواً سليماً وتسييرها لحدمة المجتمع. (٥٥)

وإذا كان الإسلام قد أقر التفاوت في الملكية فإنه يكون بذلك قد تمشى مع الطبيعة البشرية التي تتفاوت في قدراتها العقلية والبدنية، وفيما وهبه الله للناس من ميول واستعدادات مختلفة مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ إِن سعيكم للناس من ميول واستعدادات مختلفة مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ إِن سعيكم لشتى . . ﴾ (٢٥) وليس المقصود بذلك أن يكون التفاوت وسيلة لارتفاع بعض الناس على البعض الآخر أو للعلو في الأرض.. وذلك عن طريق التنبيه والإيضاح بأن المال ما هو إلا فتنة لاختبار قوة إيمان الفرد وأنه عرض زائل غير دائم . . ولايصلح أن يكون سبيل الإنسان إلى الخير والسعادة إلا إذا أحسن استغلاله بحسب الشرع. فالمال مال الله وللمرء فقط اسغلاله بحسب موازين

فالفضيلة ليس سببها المال وانما تقوى الله.. والمال ليس إلا وسيلة تساعد على صون النفس وتلبية حاجات الإنسان للوصول إلى الفضيلة يقول سبحانه وتعالى: ﴿ رحالٌ لاتلهيهم تجارة ولابيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يومساً تتقلب فيه القلوب والأبصار. ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب . (٧٥)

إن امتلاك الفرد لقدر من المال يفوق ما يمتلكه الآخرون إنما يجعله مكلفاً بواحبات وتبعات أكثر تجاه المحتاجين والمعوزين وعليه مساعدتهم وأداء حق الله تجماههم.. ويقول الله سبحانه وتعالى عن المؤمنين : ﴿والذين هم للزكماة فاعلون ﴾ .. (٥٨) فمن أهم حقوق الله على المرء القيام بأداء الزكاة والاحسان إلى الضعفاء.

وتعتبر الزكاة من أهم الركائز الاقتصادية التي شرعها الإسلام للحد من اكتناز الثروة وتضخمها وضمان عدالة توزيع المنتج الاقتصادى والاحتماعي.. وهي تتفاوت في نسبتها بين الذهب والفضة وعروض المال والتجارة والزراعة إلى غيرها من صور الثرورة ورأس المال.

وإذا كان المال مكتنزاً دون استخدامه في العمليات الاقتصادية فإنه سينفد حتماً في مدة معينة. ولهذا فإن الزكاة تنطوى على توجيه لرأس المال بأن يُستغل في السوق لصالح المسلمين .. ومن ثم تكون لرأس المال وظيفة اجتماعية، بالإضافة إلى وظيفته الاقتصادية.. ولذلك جاء في الذكر الحكيم إنذار وتوجيه شديد للذين يكنزون الذهب والفضة فبشرهم بعذاب أليم. كما يقول سبحانه : هويل لكل همزة لمزة. الذي جمع مالاً وعدده . يحسب أن ماله أحلده. كلا لينبذن في الحطمة . الحامة .

ويرجع تأثير الزكاة في حجم رأس المال إلى أن الزكاة إنما تؤخذ من صلب رأس المال وليس من أرباحه . وبذلك تعد الزكاة من المعالم الرئيسية لهيكل الاقتصاد الإسلامي العام لأنها إنما تنذر صاحب المال بأن عليه أن يدفع أمواله في السوق لحدمة العمل الاقتصادي من زراعة وصناعة وتجارة.. وإلا فإنه إذا

حبس تلك الأموال عن الأسواق فإنها ستنتهى بالزكاة في أحل معين.. وهذا ما لم تتنبه إليه النظم الاقتصادية والإحتماعية والمالية الحديثة.

### ثانياً: طبيعة الملكية الفردية في الإسلام:

هناك مبادئ وقواعد تحدد طبيعة الملكية ووسائل التملك وطرق توحيه الملكية وسبل الإنفاق التي أقرها الاقتصاد الإسلامي ويمكن إجمالها فيما يلي:

- ا \_ أن العمل هو أساس الكسب المشروع فلا كسب بلا جهد. ولقد أعطانا الرسول والصحابة يعملون الرسول والصحابة يعملون ولايقبلون أى مال إلا عن طريق جهدهم وعملهم وسعيهم لقوله تعالى:

  هوأن ليس للإنسان إلا ما سعى (٢٠٠)
- ٢ ــ الأصل فى المعاملات الاقتصادية هو مبدأ الحلال والحرام.. ومن ثم يجب اجتناب ما نـص الشرع على تحريمه كالربا والاحتكار والغش والرشوة والميسر.. إالخ من أنواع المحرمات.
- ٣ ــ أن الملكية الخاصة حق ولها وظيفتها في المحتمع ولا يجوز التعرض لها إلا
   عند الضرورة مع وحوب أداء التعويض العادل اللازم لصاحبها.
- ٤ ــ يساعد الإسلام بنظام السوق الحرة الطاهرة النظيفة الخالية من الغش والخداع والتي يتم فيها تحديد الأسعار وتخصيص الموارد على أساس قوة العرض والطلب.
- ه ـ عدم تجميع الثروات في يد فئة دون الآخرين.. فتعاليم الإسلام لاتدع
   مكاناً للفقر في المحتمع بأن تترك جماعة تفرط في الثراء والغنى حتى يؤدى

الأمر إلى عبودية اقتصادية للآخريسن.. وقد حاء في القرآن الكريم قوله تعالى: هما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامي والمساكين وابسن السبيل كسى لايكون دولة بسين الأغنياء منكم.. كه (٢١٠) أي حتى لايتركز المال في يبد طبقة دون أخرى . فالكسب المفرط والزائد عن حاجة الأفراد يؤدى إلى إثارة لواعج الحقد في النفوس وإلى الصدام الطبقي. ومن ثم فإنه لن تتحقق حياة اجتماعية دائمة قائمة على الأخوة والمحبة في ظل وجود فوارق اقتصادية عميقة تفتت المحتمع إلى طبقات إحداها من السادة والأحرى مستعبدة لها.. ولهذا يأمر الإسلام بالقضاء على تلك الطبقية.. ويطالب بتعديل الأوضاع التي تودى إلى هذه الظاهرة بغية إيجاد نوع من التوازن بين أفراد الجماعة لتحقيق العدالة الاجتماعية التي تقوم على هدف واحد أساسي هو خير المجتمع .

7 - عدم كنز المال . فلابد من إطلاقه للتعامل فينتفع به الصانع والعامل والزارع. . الخ على السواء، لأن من يكتنز المال دون أن يؤدى حق الله فيه مستحق لوعيد الله ، يقول سبحانه وتعالى : فل . والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها حباههم وحنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون . في (٢٢) وهكذا يبوء هذا المكتنز للمال بغضب الله لأنه يعوق المال عن بلوغ الهدف الذي وجد من أجله وهونفع الجميع والأنانية التي تتعارض مع الروح التي يريد لها الإسلام أن تسود بين الجميع.

والأمر الذى لاشك فيه أنه بالإضافة إلى كل ما سبق من قواعد لتنظيم الاقتصاد الإسلامي.. إنما يتصدرها كلها الإلتزام بالقيم العقائدية من إيمان بالله وتقواه في السر والعلن. أى أن يقوم هيكل الاقتصاد الإسلامي على أساس من

الدين وركائزه الأساسية مع الالتزام بالقيم الأخلاقية التي تتمشل في الصدق والأمانة والسماحة والاعتدال والقناعة في الربح والتيسير على المعسر والتصدق على المحتاج والتعاون على البر ونبذ المنكر أي الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر في حدود ما أمر به الله ورسوله وأولوا الأمر.

إن تلك القواعد التي ذكرناها آنفاً يمكن أن تعد بمثابة مقياس يستخدم للتقييم والحكم على مدى التزام كل وحدة اقتصادية تسعى لتطبيق الاقتصاد الاسلامي تطبيقاً سليماً.. ويشجب الإسلام كل صور التربح والمضاربة في رأس المال.. والمتاجرة في الخبيث من المواد.. ويوصى القرآن والسنة بكفالـة حقـوق الأسرة في الريع من رأس المال وكذلك رعاية الجيران والأقربين.. ومعنى ذلك أن الإسلام يوظف رأس المال لصالح المحتمع دون تدخيل من ولي الأمر في الشئون المالية إلا بقصد حماية المال من أن يدنس وذلك عن طريق الرقابة، أي الحسبة ثم نظام بيت المال الذي يعد بمثابة وزارة مالية المسلمين التي تشرف على الاقتصاد الإسلامي ثمت مبدأ آخر في عدالة التوزيع وهو ضمان السيولة النقديـة وتوزيع المال بين الفقات المختلفة.. وقد أمر الكتاب بعدم تركيز المال فسي أيـدى فريق من الناس -كما سبق القول- وأما من ناحية السلوك العام المُرَشَّد الـذي ينبغي أن يحتذيه أصحاب رؤوس الأموال والمسلمون عامة من ذوى اليسار فهــو أسلوب الوسط الـذي ينبثق من الوسطية الإسلامية وهـو منهج عـام للحيـاة الاحتماعية في الإسلام .. كما أنه منهج ترشيد كامل للسلوك الاقتصادى في المجتمع سواء من حيث الانتاج أو الاستهلاك اذ ان التوسع في الإنتاج بلون وجود أسواق يؤدي إلى الكساد ، وكذلك فأن التوسع في الاستهلاك يؤدي إلى ضياع الثروة واستهلاكها.. وضمور الادخار القومي الذي يعد احتياطيـاً كبـيراً للإستثمار وللعمل الاقتصادي في كل دولة. ومن ثم فإن ترشيد الإنفاق أي

الالتزام بالموقف الوسط بين إسراف وتقتير يعد ترشيداً حقيقياً للنشاط الاقتصادى في الإسلام.

على أن ثمة ضوابط وشروطاً ينبغى أن ننبه إليه لضمان سعادة الفرد والجماعة في ظل أى اقتصادى إسلامي شامل ومنها:

١ ــ لابد من تجنب استحدام القروض الربوية كلما أمكن ذلك . فهذه القروض إلى إنما تجر على اللول النامية والعالم الثالث ويلات كثيرة أهمها استمرار حركة المدفوعات في التصاعد والتأزم كما هو الحال في مصر حاصة والدول النامية بعامة.

كما ينسحب ما سبق أيضاً على أنواع التعامل بالربا .. ولإن كان نظام الربا يحتاج إلى مناقشة موضوعية مستفيضة ، فلابد في حالة الانقطاع عن التعامل بالربا من وجود نظام إسلامي مسيطر للمصارف في العالم نستطيع التعامل عن طريقه بغير الربا.. إلا أننا إذا أحجمنا عن التعامل بالربا في مشل هذه الأحوال السائدة الآن وتحت سيطرة رأس المال العالمي غير الإسلامي فإن الضرر سوف يلحق بنا.. ومن ثم فإنه تطبيقا للمبدأ الاصولي لا ضرر ولاضرار .. فإنه يسمح بالتعامل بالنظام المفروض على الواقع إلى أن يمكن ظهور الاقتصاد الإسلامي المسيطر.

ومن يذهب إلى هذا الرأى أيضاً أبو الاعلى المودودى شيخ الجماعة الإسلامية في باكستان والذى يرى أنه يمكن التعامل مؤقتا بالنظم الراهنة إلى أن تظهر سيطرة الاقتصاد والمصارف الإسلامية على النظم الاقتصادية العالمية ومن ثم يوقف حينذاك التعامل بالربا. (٦٢)

وينيغى الإشارة أيضاً إلى أن الربا الذى كان العرب يتعاملون به فى الجاهلية وهو الذى حرمه القرآن الكريم يتم بين الأفراد.. وكان بعضهم يغالى فيه فيأخذ الضعف أو الضعفين لقاء إقراض بعض النقود للمحتاجين.. وهذا ما نهى الله عنه لأنه يقوم على استغلال حاجة الناس إلى المال فى المواقف والظروف الصعبة.

أما الربا المعروف اليوم أو ما يطلق عليه سعر الفائدة فهو إنما يتم بقدر محدود أو مقنن عن طريق المصارف وبحسب نظام عالمي للاقتصاد تحكمه قوانين ولوائح عالمية ولهذا فهو أقل وطأة مما كان يحيق بالأفراد في ظل نظام الربا الذي كان يتبع في الجاهلية.

ولسنا نقصد بهذا أن نقول إن الربا بأى صورة من الصور ليس حراماً.. بل إننا نوجه النظر بهذه المناسبة إلى أن بعض المسلمين في البلاد الإسلامية الغنية كانوا يتنازلون عن ربا أمواهم في البنوك العالمية.. وكان مجموع المبالغ التي تجنيها هذه البنوك من وراء رفض هؤلاء المسلمين استلام مخصصاتهم من الفوائد تتراكمم لتصبح مبالغ طائلة تمد غير المسلمين ولاسيما أعداء الإسلام من الصهاينة وغيرهم بربح وفير وقوة مالية تعدهم لمناوئة البلاد الإسلامية وتحطيم نهضتها.. وربما كان من الأفضل توجيه هذه الفوائض إلى رعاية مصالح المسلمين في الدول النامية حتى يتطهر هذا المال من دنسه الربوى والله أعلم بالصواب.

٢ ـ وتوجد جملة عوائق اقتصادية في مواجهة الانتشار الطبيعى لاستنساء ات رؤوس الأموال ومنها عدم الإقبال على توظيف الأموال في المساريع الإنتاجية سواء كانت صناعية أم زراعية أم تجارية.. إما بسبب الخوف من

المضاربة والكساد والأزمات المحلية والعالمية.. أو بسبب عدم وجود العمالة المدربة.. أو ازدياد سعر الفائدة على الاقتراض لإقامة المشروعات أو ضعف المدخرات القومية.. أو الإقبال على الصناعات الترفيهية أو الكمالية المستوردة من الخارج حيث تلتهم أثمانها معظم رأس المال المتاح للاستثمار. وكذلك ما يميل إليه البعض من اكتناز الأموال في منازلهم خشية الضرائب وللكوس والقوانين المتعلقة بمصادر رؤوس الأموال.. وكذلك تهرباً من الضرائب العالية المرصودة على رأس المال.. وأخيراً المنافسة غير المشروعة بين رؤس الأموال وعدم قدرة المشروعات الصغيرة على التصدى للمشروعات الصغيرة على التصدى للمشروعات الضخمة.

وهذا يؤدى بنا إلى الوقوف بحزم ضد احتكار السلع سواء في محال الزراعة أو التجارة أو الصناعة فان هذا يعد عاملاً اساسياً من عوامل إعاقة الانتشار الطبيعي لرؤس الأموال.

٣ ــ لابد كما سبق أن ذكرنا من وجود تخطيط عام ملزم أو غير مـــلزم.. حتى ولو كان عن طريق التخطيط السلعى كما هو حــاصل فى بعض الــدرل.. وذلك حتى يكون التخطيط على أى صورة مــن صوره موجهاً للاستثمار الطبيعى لرؤس الأموال بعــد تقديـم المساعدات الممكنة مــن حيـث دراسة الجدوى الاقتصادى للمشاريع الاستثمارية والوقـوف بحـزم أمـام الأساليب البيروقراطية فى التعــامل مع المستثمرين والتى تعــد الســب الأساســى والجوهرى فى فرار معظمهم من مجالات الاستثمار فى الــدول النامية على وجه العموم وفى الدول الإسلامية بخاصة.

٤ ـ لقد أشرنا فيما سبق إلى نظام الحسبة الإسلامي وهذا النظام كان له أثره الاقتصادى والاجتماعى والأمنى في مواجهة الانحرافات والفساد في المحتمع.. ويتدخل المحتسب لضمان حسن استثمار الأموال وضبط أسعار السلع.. الح كما ذكرنا. فياحبذا لو أقمنا في كل دولة إسلامية وزيراً للحسبة يتولى هذه الأمرر بدلاً من توزيعها على عدة وزارات مستقلة عتلفة.

#### تعقيب:

وهكذا اتضحت لنا معالم الاقتصاد في الإسلام ومدى ارتباطه بالدين.. وكيف أن رجل الاقتصاد المسلم ينبغي عليه أن ينطلق في أنشطته متوجهاً إلى الإسهام في سائر العمليات الاقتصادية وهو مكتمل الإيمان بأن الله هو الذي خلق هذا الكون ودبر لنا أمور الرزق وحدد أرزاقنا وليس معنى هذا أن نتواكل أو ننتظر أن تمطر السماء ذهبا أو فضة كما يزعم العلمانيون في نقدهم لارتباط الاقتصاد بالدين.. ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد أمرنا بالسعى وبالعمل -كما ذكرنا- فلن تنتج لك الأرض غلتها بدون حرثها وبذر البدور وريها.. وكذلك لن ينتج لك المصنع إنتاجاً بدون العمل والجد والإتقان في إخراج السلع.. والأمر الجوهري في الاقتصاد الإسلامي -كما ذكرنا- هو أن النشاط الاقتصادي تحكمه عوامل الحلال والحرام أي عوامل الخير ولاشر إيجاباً وسلباً .. وأن التاجر أو الاقتصادي بوجه عام إذا كان مؤمناً با لله فإنه يمتنع بوازع داخلي عن الإضرار بمصالح العباد وعن الغش والتدليس والإحتكار ورفع الأسعار وعن توزيع السلع الفاسدة وكنز الثرورة والإمتناع عن الزكاة.. وهذه أمور و معان لاتتوفر بغير الالتزام الضروري بالدين والأخلاق في كل مناشط الاقتصاد وتطبيقاته العملية .

ويبقى الاقتصاد بعد هذا متروكا لقوانينه وقواعده وشروطه التى يبحثها الاقتصاديون .. ولكن على أن تكون ضمن الضوابط الشرعية وتنطوى تحت مبحث الفقه بصورته الموسعة التى أشرنا إليها فى مطلع هذا الجزء من الكتاب.. وإذا كان باب السياسة والاقتصاد الإسلامي يستندان بالدرجة الأولى إلى المبادئ الأخلاقية الإسلامية فإنه ينبغى علينا أيضاً أن نحيط بالاتجاهات العريضة للفلسفة الأخلاقية فى الإسلام، وكيف أنها تنبع من الفقه بمعناه الواسع العريض.

### الفصل الرابع علم الاجتماع الإسلامي

١ \_ الأمر الذي لاشك فيه أن موضوعات علم الاحتماع المعاصر إنما يدخل معظمها في دائرة المشكلات الاجتماعية التي تدخل في صميم الدراسات الفقهية الاجتماعية. وينبغي أن نشير هنا إلى موقف ابن خلدون بهذا الصدد حيث أنه تنبه لأول مرة إلى موضوع علم الاجتماع وأسماه علم العمران من حيث أن موضوعاته كلها قبل أن ينشأ هذا العلم في الفترة المعاصرة كانت تدخل ضمن مباحث الفقهاء في الإسلام .. ولكن المنظور الإسلامي لعلم الاجتماع الذي سنعرض له إنما يُبني على أساس آخر مغاير لأسس علم الاجتماع الوضعي المعاصر. ذلك أن علماء الاجتماع والانثر بولو حيين إنما يرفضون أي مذهب عقلي أو روحي في تفسير الظواهر الاحتماعية بل هم يفصلون بين هذا العلم منذ نشأته عند أوحست كونت صاحب قانون الحالات الثلاث ويضعون علم الاجتماع كعلم تجريبي في نظرهم في المرحلة الثالثة بعد المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية حيث نجد أن الدين في نظرهم وهو منبئق من المرحلة اللاهوتية لايمكن أن يتسم بصفة العلم، ومن ثم فإنهم يرفضون أن يقوم علم الاحتماع على أساس ديني . . وقد كان لهذا الإتجاه تأثيره الغالب على مباحث علم الاجتماع ومناهجه إلى أن ظهرت المدرسة البنيوية والقت بثقلها في هذا الجال ففتحت الطريق للعودة إلى معايشة الوقائع الاجتماعية واستخلاص نتائج كيفية وليس بيانات إحصائية فحسب لتفسير هذه الوقائع.

والحقيقة أن الاتجاه العلمى الغالب فى القرن التاسع عشر كان يخضع لتطلبات المنهج التجريبي الذى كان أصحابه يؤمنون بسيادة المادة واستبعاد كل ما يتعلق بالعقل أو بالروح من نطاق العلم أو الفلسفة. وقد تمثل هذا فى علم النفس مع ازدهار المدرسة السلوكية.. وقد صاحب هذا كله تيار مادى يتلاحم مع الاتجاه الماركسي وقضايا المادية الجدلية والمادية التاريخية. وهنا نجد أن العلوم الإنسانية قد اتخذت وجهة نظر تتعارض تماماً مع الدين. وغن نعرف أن فكرة خلق الإنسان هي التي تؤرخ لوجود الإنسان على سطح الأرض.. وكيف أنه بدأ بهبوط آدم وزوجه وأن نسله أو ذريته هي التي سكنت المعمور من الأرض. يقول الله عز وجل: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً رقيباً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام. إن الله كان عليكم رقيباً واتقوا تعالى أيضاً : ﴿يا أيها الناس إنا خلقاكم من ذكر وأنشي وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم. إن

أما وجود الإنسان الذي يؤسس النظرية الاجتماعية الوضعية عند المدارس المختلفة ابتداء من أوجست كونت، وإميل دوركايم وغيرهما من أساطين علم الاجتماع. فإنه يستند إلى نظرية التطور عند دارون وهيكل وهربرت سبنسر وكذلك نظرية الخلق الذاتي عند باستير في القرن التاسع عشر. فهم يرون أن الكائنات الحية بدأت من الدودة ذات الخلية الواحدة أي الأميبا، ثم خضعت للتطور بفعل البيئة والحاجة والعمل، وظهر منها الفقريات ثم الثدييات. الح كما سبق القول الى أن الإنسان هو ابن القرد، وهذا ضد

فكرة الخلق لآدم، وهذه أول مشكلة يتعارض فيها علم الاحتماع الإسلامي مع علم الاحتماع الوضعي.

والأمر الثانى أننا في نطاق علم الاجتماع الإسلامي ننبذ أفكار الصراع وصراع الطبقات بصفة خاصة، وذلك أن الحراك الاجتماعي الذي يحدث التغيير في المحتمع لايقوم على أساس الشروة أو الصراع الطبقي أو الصراع المحنسي أي العرقي أو الوجاهة أو المكانة الاجتماعية، بل يقوم على أساس ديني هو التقوى لقوله تعالى ﴿.. إن أكرمكم عند الله أتقاكم.. ﴿(١٦) وقول الرسول ﴿ الناس كأسنان المشط".. (١٧) ومعنى هذا أن أساس التفاضل في السلم الاجتماعي يقوم على أمرين هما التقوى والعلم، وقد سبقت الإشارة إلى تفضيل العلماء على غيرهم في مجال المكانة الاجتماعية.

٢ ـ وأنه بينما ينظر علم الاجتماع الوضعى إلى الدين بوصفه بحموعة من الشعائر المحسوسة التي تختلف حولها المجتمعات، حتى تلك التي تديين بديين واحد (٦٨)، نجد أن الشعائر في دائرى الإسلام لاتستقيم أصلاً إلا حين تكون منبثقة من العقيدة الإيمانية، أى أن ظاهر العبادات يجب أن تقترن عند المسلم بإيمان داخلى وطهارة نفسية، وأن يكون أساس هذه الشعائر الدينية هو عقيدة التوحيد أصلاً، وكذلك الصلة القائمة بين العبد والرب، فضلا عما يؤمن به المسلم من أصول إيمانية كالغيب والبعث والثواب والعقاب..الخ.

٣ ـ إن الإسلام يحض على التماسك والتكافل الاحتماعي "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً "(٢٩)، وأن حقوق الإنسان الحواردة في القرآن قد سبقت إعلان حقوق الإنسان المعروفة عند "توماس بين" وغيره من المحدثين، فللإنسان حقوق وعليه واحبات كما أن للإنسانية كرامتها

وللمرء حرياته الأساسية ومنها الحرية السياسية وحرية التعبير عن الرأى، وحرية الاعتقاد بالأديان غير الوثنية..الخ.

٤ - وإذا كان مدار البحث في علم الاجتماع النظم الاجتماعية بشكل عام مع التركيز على الأسرة و نظامها فإننا نجد الإسلام يتخذ مواقف ذات تأثير بالغ في استمرار الأسرة و هذه المواقف تشكل مبادئ أساسية في علم الاجتماع العائلي.. فقد اهتم القرآن الكريم بالبناء الأسرى.. إذ جعل من الأسرة النواة التي تنبثق عنها جميع العلاقات البشرية وحرص على رعاية حقوقها وحمايتها من التفكك والإنحلال.. فقد شرع الزواج وجعله بدلاً من الشيوعية الجنسية أساساً للحياة الاجتماعية فهو اللبنة الأساسية لبناء المجتمع ولهذا فإن دستور الحياة الزوجية يعتبر أمراً ذا قيمة بالغة في القرآن. وقد كان الأنثربولوجيون من قبل يرون أنه كانت هناك حياة لا أسرة فيها كما يذكر فريزر، ومورجان، وفردريك إنجلز، في "أصل العائلة" ووستر مارك، وأن الاتصال كان مشاعاً بين الأفراد. وهذا ما يرفضه الإسلام رفضاً تاماً، ويجرمه تجريما مطلقاً.

ولقد قيام النظام العائلي على أساس تخطيط يحقق الأمن والاستقرار للأسرة.. وذلك تحقيقا للذرية.. يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين.. ﴾ (٢٠٠) وهنا نقف وقفه لنناقش مشكلة تحديد النسل وهل يقبل الإسلام مفهوم تحديد النسل أو ضبط النسل!

الحقيقة أن الإسلام يرفض منع النسل، ولكنه يقبل تنظيمه حتى يمكن كفاية الدخل الفردى لتربية أفراد الأسرة محدودة العدد. وهكذا يقوم نوع من التوافق والانسجام الأسرى في ظل المودة والرحمة مما يحقق للأسرة الهدوء

والسكينة تحقيقاً لقوله تعالى : هورمن أياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواحاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة. إن في ذلك لأيات لقوم يتفكرون (٢٠١) . وقد أوجب الإسلام حسن المعاشرة.. وذلك في قوله تعالى: يتفكرون (٢١٠) . وقد أوجب الإسلام حسن المعاشرة.. وذلك في قوله تعالى: هو .. وعاشروهن بالمعروف. فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً في. (٢٧) كما أعطى الحقوق والواجبات للزوجين بتكافؤ تام وعدالة تامة .. وقد اشترط الإشهاد على العقد وقت تكوينه حصراً على إعلانه وإظهاره ، ومنعاً لجموده وإنكاره وبذلك تكون العشرة الزوجية بالزواج المعلن، هو حق للزوجين وفيه مصلحة لهما، وقد حرم الله تعالى الزواج ببعض النساء حرمة دائمة لايطراً عليها الحل أن السبب المقتضى للتحريم لازم غير قابل للزوال ويكن هذا التحريم المؤيد بسبب النسب أو المصاهرة أو الرضاع أو التحريم المؤيد بسبب النسب أو المصاهرة أو الرضاع أو التحريم المؤيد بنقى ببقاء سببها وتنتفى بزواله. وفي فقه الأسرة تفصيل الأمرين .. وربما يفضل في الزواج الاغراب ، فقد أثبت العلماء حديثاً أن هذا النوع من الزواج الذي تلتقي فيه طبقتان متغايرتان تنجب الأسرة فيه أطفالاً أوياء لا يخضعون لوراثة الأسرة من الأب والأم كما يحدث إذا كانا من قبيلة واحدة أو عائلة واحدة.

وفى حالة الطلاق نجد أن الإسلام يرى أن أبغض الحلال عند الله الطلاق، ونجد أن قواعد التشريع الإسلامي قد رتبت قواعد النفقة ومعاملة المرأة كامرأة لها كرامتها.. وما لديها من أولاد وحقها في مؤخر صداقها.. وغير ذلك.. وقد أوضح القرآن الشر والمفاسد التي تحدث إذا استمر الزواج على ضغينة.. فأمر بأن يتفرقا. يقول سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته. وكان الله واسعاً حكيماً ، (٧٣)

وجعل الطلاق على ثلاث حتى لايغلق الباب إن كانت هناك بارقة أمل في العودة إلى حالة الاستقرار الزوجي.. وقد وضع الشارع شروطاً للطلاق منها ألا يقع الطلاق في حالة الغضب أو الهياج النفسي .

ويُعتبر الطلاق محرماً إذا أوقعه الزوج على المرأة وهي في الحيض أو في طهر فيه مساس [أى من حالة حمل] وللزوج الحق في مراجعة زوجته بعد الطلاق قبل انقضاء عدتها بدون عقد وصداق، وهذا هو الطلاق الرجعي. أما الطلاق البائن بينونة صغرى فهو الذي يتمكن الزوج بعده من إعادة زوجته إلى عصمته بعقد وصداق حديدين وإذنها ورضاها وشاهدين. وفي الطلاق البائن بينوته كبرى لاتحل له إلا بعد أن تتزوج آخر، ويدخل بها ويُطلقها أو يموت عنها وتنقضى عدتها.

ويرى بعض الفقهاء أن الرحل لو طلّق امرأته ثلاثاً بلفظ واحد لايقع بذلك إلا تطليقة واحدة، وممن أخذ بذلك ابن تيمية. وزواج المرأة برحل آخر بعد طلاقها من زوجها السابق ثلاث مرات لابد أن يكون زواجاً شرعياً صحيحاً ونافذاً بمعنى أن يدخل بها الزوج دخولاً حقيقياً، ويكون غرض الزواج الاستمرار والاستقرار كأسرة.

وقد حرم الإسلام معاشرة الزوجات بالظهار، كأن يقول الرحل لزوجته [أنت على كظهر أمى] فلا يحل له أن يقربها ولايلامسها حتى يُكفر عن ظهاره، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا. ذلكم توعظون به. والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا. فمن لم يستطع فإطعام

ستين مسكيناً. ذلك لتؤمنوا با لله ورسوله. وتلك حدود الله. وللكافرين عذاب اليم المجادلة ٣-٤.

وقد أحاط القرآن الكريم والسنة المطهرة الحياة الزوجية بسياج من التشريعات التى تكفل أمنها واستمرارها، وحرص التشريع الإسلامي على أنه في ظل تعدد الزوجات لابد أن يكون ذلك بالعدل والقسطاس بينهن، وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. فإن حفتم ألا تعدلوا فواحدة... ﴿(٢٤) والعدل الواجب على الرحل لزوجاته هو فيما يملك، وذلك بأن يسوى بينهن في الإنفاق عليهن، وفي المبيت. أما ما لايملكه الزوج، وهو ميل القلب، فإن الله لايكلفه المساواة بينهن فيه، كما في الحديث الذي رواه الإمام أحمد وأهل السنن بإسنادهم عن عائشة قالت: كان رسول الله في يقسم بين نسائه فيعدل ثم يقول: اللهم هذا قسمى فيما أملك، فلاتلمني فيما تملك ولا أملك، ، وفي هذا يقول تعالى ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة ﴾(٢٠)

ولعلنا نستشف من روح النص ومعناه توجيهاً إليهاً يتطلب منا إمعان النظر والتفكير قبل الإقدام على الزواج بأكثر من واحدةٍ لما قد يحتمله هذا من أمور قد لايطيقها الزوج في حالة التعدد، وقد وضع الله هذه الأمور في صورة أقرب إلى الاستحالة التي تتجاوز حدود استطاعة الرجل وقدرته على الالتزام بالعدل بينهن سواء من الناحية المادية أو من الناحية القلبية، ومع هذا فإن التشريع القرآني قد راعي الضرورة الملجئة التي قد تدفع بالزوج إلى الاقتران بأكثر من واحدة، وذلك بسبب عقم الزوجة أو مرضها.. أو لحاجة المجتمع إلى زيادة النسل لأسباب اقتصادية واحتماعية أو لأسباب أحرى أخلاقية.

على أنه ينبغى أن يعتبر الزوج بأكثر من واحدة ثم وضع هذا التعدد فى حدود شبه مستحيلة بمثابة تكريم للمرأة. فقد كرم الإسلام المرأة على وجه العموم بما لم تكرم مثله فى أى دين من الأديان على مختلف العصور ويكفى أنه وقف أمام وأد البنات فجاء فى الذكر الحكيم "وإذا المؤودة سئلت .. بأى ذنب قتلت"...(٢٦) وقوله تعالى :﴿ ولاتقتلوا أولادكم خشية إملاق. نحن نرزقهم وإياكم. وإن قتلهم كان خطئاً كبيراً ، (٧٧)

و من جملة تكريم المرأة أنه أقر لها حتى الفتيا كالرجل سواء بسواء، وإن كبان الإسبلام لايقبر بولاية المرأة العامة واستخلافها على الأرض لكنه يقبر بولايتها على اليتامي ووصايتها على القصر، كما تنص أحكام الشريعة علم، الإسلامية بضرورة خروج محرم معها في سفرها للحج وغيره .. وقد أبيح للمسنات من النساء الحج تجاوزاً بدون محرم.. وقمد كمان للإسلام الفضل في رفع مكانية المرأة في الوقوف موقف رفض حاسم أمام العلاقيات الجنسية الموقوتة. يقول الله سبحانه وتعالى :﴿.. فانكحوهن بإذن أهلهن وأتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحاتٍ ولامتخذات أخدان....(٧٨) وتبعــاً لذلك فإن زواج المتعة الذي أقرته الشيعة يعتبر باطلاً في الشريعة. وتقول الشيعة أنه كان موجوداً في الغزوات وقد منعه عمر بن الخطاب.. وكان المقصود به أن يتسرى الجنود وهم بعيدين عن زوحاتهم وذلك بالاتصال الجنسي بنساء البلاد المفتوحة لأن العرب في الجاهليــة كــانوا يصطحبــون زوحــاتهم فــي كــل غـزوة يقومون بها. أما في الإسلام فقد منعوا في عهد الغزوات الكبرى بعد الرسول من أن يصطحبوا زوحاتهم معهم في القتال.. ولكن المسألة هنا تتعلق بنظام كان معمولا به وهو نظام الإماء.. وهن هؤلاء النساء اللاتبي يقعن في الأسر سواء في حروب الردة أو الفرس أو الروم. ومن حق الجندي المسلم أن يوزع

عليه نصيبه من فيء هذه الحروب سواء من الأمور العينية أو من الإماء والعبيد. وهؤلاء هن من ملكت أيمانكم.. وبذلك تبطل دعوى زواج المتعة تاريخياً، والتي تعد نظاماً معمولاً به في إيران إلى اليوم وعند الشيعة في كل مكان.. وفي لبنان وغيرها. وهو نظام أقرب إلى الزنا منه إلى النظام الأسرى المستقر.. ولا يمكن أن تحتفظ المرأة بمكانتها في ظل هذا النظام ولذلك يرفضه أهل السنة رفضاً باتاً.

وأخيراً فإن الإسلام راعى حقوق الأبناء وحقوق الأقارب.. ومنع التبنى والخلط بين الأنساب. وحاء في الذكر الحيكم قوله تعالى : وادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله. فإن لم تعلموا أباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم.. في (٢٩١) ومن الآداب الأسرية التي يحض عليها الإسلام أسلوب معاملة الوالدين.. وذلك كما يظهر في قوله تعالى : وقصى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولاتنهرهما وقل لهما قولاً كريماً. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً في أله . (٨٠)

ويضع الإسلام مبادئ للزواج والطلاق ونظاماً دقيقاً للمواريق وقوانيناً للأحوال الشخصية، وقد أخرجت جميعها في نظام للرعاية الاجتماعية فمنها ما شرع لحماية الأحداث واليتامي والمرضى ومختلى العقل. والوصاية على مال السفية ومنها ما يشكل أيضاً الحسبة على أحوال المسلمين الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية، ويجوز للمحتسب في الإسلام أن يفرق بين الزوجين بسبب الاختلاف في المكانة الاجتماعية بينهما، ولولى الحسبة ، الحق في التفريق بينهما على أساس مبدأ التكافؤ في الزواج استناداً إلى قول الرسول الكريم الذي نهانا عن الزواج من النساء الظاهرات الجمال واللاتي يكن من منبت سئ لقوله

"إياكم وخضراء الدمن. قالوا وما خضراء الدمن يا رسول الله . قال:المرأة الحسناء في المنبت السوء".(٨١)

وهذا كله يعنى أن الإسلام يحرص على تماسك الأسرة ببنائها على أساس التكافؤ وحسن الخلق وطيب المنبت حتى يكفل لها الاستمرار .

و \_ و يجب أن نشير هنا إلى أن إهمال علماء الاحتماع للجانب العقلى والروحى واهتمامهم فقط بالجانب الحسى التجريبي في الإنسان أدى بهم إلى الوقوع في أوهام مضللة أحس بها علماء الاحتماع المعاصرين من أمثال "بول ريكمان" الذي سبقته طائفة من الفلاسفة الألمان في هذا الانجاه.. والذي يتعارض مع دعاوى علم الاحتماع الوضعي الذي يقوم على أسس حسية مطلقة لادخل فيها للضمير أو للإلهام أو الحيس أو العقل فكيف يمكن أن نرصد الوقائع الاحتماعية بحسب هذه المناهج التجريبية. وكيف نصل إلى فهم المحتمع ومشكلاته بأساليب القياس المادى البعيدة عن النفس والانجاهات الروحية في المحتمع.

إن الاتجاه الاخير في علم الاجتماع هو اتجاه إلى باطن المجتمع الانساني ورصد ذبذباته.. ولايمكن أن يتوفر لنا ذلك إلا إذا وضعنا للنفس البشرية حسابها وآفاقها غير الحسية المرتبطة بالهام لابد أن يكون له مصدر الهي مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها ﴾ (٨٢) على حسب ما سنرى في مبحث الأخلاق الإسلامية.

٦ على أن الإسلام ممثلاً في ركيزته الأولى وهي القرآن، وفي ركيزته الثانية وهي الحديث، قد أوحى إلينا بجملة تصورات تصلح لأن تشكل نوعاً من الفلسفة الاحتماعية التي تقدم لنا شبه نظرية احتماعية إسلامية، فمجموع

العناصر التي تتألف منها وجهة النظر الاجتماعية في الإسلام إنما تتراص أو تترتب حول مركز واحد أو نواة واحدة هي العقيدة الإسلامية، وأساسها هو الإيمان بالله باعتباره المنبع الأول لتصوراتنا عن العلاقات الكونية والحيوية والإنسانية مع ما تتضمنه من مناهج علمية تجريبية واجتماعية واقتصادية وسياسية، أي أن أول درجة أو أول مرتبة في تكوين النظرية الاجتماعية هي مرتبة الإيمان بوحدة مصدر التكوين والخلق الذي هو الله تعالى والذي يتصف بالكمال المطلق والقدرة الشاملة على خلق كل شئ في هذا الكون بما في ذلك الإنسان أفراداً وجماعات، ومعنى هذا أن هذه الوحدة التي نلف الكون بأسره يجب أن تكون لها مؤثراتها على سائر المظاهر والتيارات السائدة في المجتمع، أو بمعنى آخر فيما يختصر بما نحن بصدده من تحليل للفكر الاجتماعي في الإسلام.

على أننا يجب أن نؤمن أولاً بشمولية المنهج الإسلامي في كل هذه الأنجاء والأنشطة الإنسانية والاجتماعية، نظراً لأنها تنبع من مصدر واحد، وهذا المصدر يحتم وجود ترابط أو تكامل بين تياراته المختلفة الاقتصادية والسياسية والأخلاقية.. الخ. وهذا يعني تأكيد نظرتنا إلى وحدة العلوم الإنسانية في الإسلام أو ما نسميه بفقه العلوم الإسلامية فلا يمكن -كما ذكرنا فيما سبق- دراسة أي فرع من هذه العلوم بمعزل عن الفرع الآخر نظراً لوجود علاقات وارتباطات بين هذه الفروع لأنها كلها تصب في بوتقة واحدة هي الإنسان، وتصدر عن خالق واحد هو الله.

وسنرى في نهاية الأمر أن هذا الاتجاه الذي يعتبر الطابع الأساسي للنظرة الاجتماعية الإسلامية -والذي يقوم على أساس شمولية النظرة في ميادين علم الاجتماع المختلفة- أنه هو الاتجاه الغالب في مجال الدراسات الاجتماعية

المعاصرة بقطع النظر عن ارتباط علم الاجتماع الغربي بالدين أو عدم ارتباطه به.. فقد ظهر منذ أوحست كونت مروراً بدوركايم إلى آخر المواقف فسي علم الاجتماع أن تحليل الظواهر الاجتماعية كشف عن تعقدها وأنها لايمكين أن تفسر لسبب واحد - كما أشار إلى ذلك دوركايم في كتابه (قواعد المنهج فسي علم الاجتماع)- حيث وجدوا أن الظاهرة الاجتماعية قلد تقوم على أسس وأسباب كثيرة جدا منها ماهو نفسي ومنها ماهو اقتصادي ومنها مماهو زماني أو مكاني خاضع للبيئة أو نتيجة لعوامل التغير أو خاضع لأسباب عرقيــة أو غير ذلك مما يؤثر في الحراك الاجتماعي وتغيير وجه المحتمع، ولو أن جملة هذه الأسباب انما تدخل في نظرهم في دائرة التنظيم الاحتماعي ووظائفه إلا أنه على الرغم من ذلك فإن هذا الاتجاه الذي ترابط فيه أسباب قيام الظواهـ وتطورهـا انا يتسم بالشمولية التي كشف عنها منهج تحليل الظواهس الاجتماعية لمعقولية الوجود ومنطقة.. وقد يكون مصدرها وحيـاً أو إلهامـاً إلهياً بالإضافـة إلى فكـر الإنسان وإبداعه الخاص. وهو مع هذا غير مسير بأي منطق، بل يخضع لتفكيره وعقله الذي استودعه الله كأمانة وأمره -كما سبقت الإشارة- أن يستغله في مسيرة حياته الكبرى على الأرض.. فإذا ترسم خطى المنطقي الصحيح فإنه قد يحدث تغييرا نحو الأصلح في حياة الفرد والمحتمع.. أما إذا اتبع هواه وأمعن في الظلم والإفساد فإن ذلك يكون بتوجيه من سفاهة العقل أي حكم النفس الامارة بالسوء .. وقد أجمعت النصوص الدينية على أن هذا المنهــج الاحـير هـو الذي يؤدي إلى الصراع الاحتماعي وخسران الدين والدنيا معا وإشباعه روح التحلل وعدم التماسك في الجتمع.

والأمر الذى لاشك فيه أن منهج المعتزلة في الدعوة إلى حرية الإنسان ما دام قد كُلِّف وجعل الله العقل له مناراً ومرشداً. هذه الدعوة هي التي تعبر بحق

عن روح الإسلام والعلم الصحيح رغم ما قوبلت به من فتور في نطاق بعض طوائف أهل السلف الصالح .

والإسلام هو دين الفطرة، ومعنى هذا أن المرء إذا اتبع فطرته الصحيحة فإنه سيكتشف عناصر الإسلام الكبرى وأهمها التوحيد من خسلال ذاته.. ومع هذا فهو في حاجة إلى الرسل لبيان الحق كاملاً ولتثبيت إيمانه بهذه المبادئ السامية جملة وتفضيلاً. فالإسلام بما فيه من قوانين وإرشادات صالحة للبشرية جمعاء في كل زمان ومكان قد دعا الإنسان إلى الاسترشاد بما في الوجود من نظام وانسجام حتى يكون لهذا أثره في إحداث هذا الانسجام بين قبوى النفس المختلفة أو لا ثم بين الفرد والجماعة ثانياً ثم بين الجماعة الواحدة والجماعات الإنسانية الأخرى ثم بين تحقيق أهداف الإنسان في الدنيا وأهدافه في الآخرة وذلك من خلال المبادئ التي أرسى الإسلام قواعدها في العدل والتكافل الاجتماعي. (٨٢)

و جد حاءت التشريعات السماوية الاسلامية متضمنة لهذه المبادئ والقيم السامية فلم تغفل أحدا منها. وهكذا ظهرت في صورة تشريع إنساني احتماعي صالح للبشرية جمعاء ولم يرق إلى مستواها أي تشريع وضعي.

وعلى الرغم من أن التشريع السماوى والقوانين الكلية الثابتة فى الوجود قد جاءت فى صيغ مطلقة بحيث ظهرت لنا فى صورة كلية عامة، إلا أننا نلاحظ أن هذا العموم وهذه الشمولية فى التشريع السماوى لم تغفل أدق الأمور الخاصة بالانسان سواء كان ذلك فى العبادات أو فى شئون الدنيا كأمور الزواج والطلاق والميراث وأمور الحرب والسلم والتجارة والعمل إلى غير ذلك،

مع مراعاة التزام المرونة التي ينبغي أن تراعى في التطبيق على الحالات المختلفة في العصور المتباينة.

على أن أهم ما يتميز به التشريع الإسلامي الإحتماى رغم انطباقه على سائر الأنشطة الإنسانية سواء بالنسبة للدنيا أو الآخرة، هو أنه يتسم بالوحدة بين أجزائه بحيث تشكل هذه الأجزاء نسيجاً واحداً متكاملاً يحقق أهداف الدنيا والآخرة معا، كما يراعى النفع العام والخاص بما يتفق مع سنن الله التي يسير بمقتضاها الوجود كله. والتي تقضى بأن العمل الصحيح والصادق هو العنصر الأساسي للوجود، وهو في الوقت نفسه يشكل الخير العام للحياة الإنسانية وللوجود بأكمله.

وهكذا ترتبط النظرية الاجتماعية المفسرة لحياة الإنسان بنظرة شاملة للوجود وخيريته منبئقة من منهج الله عز وحل .. وتنزتب حولها حلقات الوجود الكونى والحياة الاجتماعية في تكامل وانسجام واتزان يمكن أن يخضع لنظره العقل والمنطق وليس لمخاطر العقوبة والصدفة التي تجنح إليها الكثير من النظريات الاجتماعية التي لا تستند إلى شريعة أو عقيدة.

ومن هنا يتضح لنا كيف أن النظرية الاحتماعية الإسلامية إنما تنبثق -على هذه الصورة - من التصور العريض المدى وضعناه في هذا البحث عن إطار وأبعاد فقه العلوم الانسانية الذي يتسع لسائر العلوم الإنسانية ومناهجها ومن بينها علم الاحتماع.. وعلى الباحثين أن يمضوا في دراساتهم حول الوحود الاحتماعي للإنسان على أسس من هذه القواعد يلتزمون فيها بالقياس الاحتماعي وأصوله بالإضافة إلى المنهج الجديد في الملاحظ المشارك نظراً لأن هذا المنهج يحترم الوحود الإنساني لأنه يفترض -كما هو مسلم به في النظرة

الإسلامية – بأن الإنسان روح وحسد وليس حسداً أو كما فحسب كما يرى أصحاب علم الاجتماع المعاصر.. وهذا هو أساس فساد نظرتهم إلى العلوم الإنسانية جميعها.. اذ أن التجارب أو الملاحظة المحسوسة وحدها لاتصلح مطلقا في مجال دراسة الوقائع الانسانية بالذات من حيث انها وقائع كيفية بالدرجة الأولى.

على أننا يجب -كما سبقت الاشارة- أن نضع على رأس هذا المنهج الحسى- المعنوى. والذى يتسم به علم الاجتماع الإسلامي الإيمان المطلق بوجود خالق لهذا الكون بما فيه من مجتمعات وأفراد حتى لايستند هذا التجمع البشرى الكبير إلى مجرد الصدفة والعفوية في نشأته الأولى على سطح الأرض كأثر من آثار التطورية المادية التي أصبحت هدفا لنقد الغالبية العظمى من العلماء المعاصرين.



# الفطل الخامس الإسلام الإسلام

لما كان الفقه الإسلامي ينطوى في جنباته -في صورته الموسعة - على سائر المعاملات الإسلامية. أي جميع أنواع المناشط الإنسانية السلوكية .. سواء كان هذا السلوك في مجال المجتمع أو في مجال الاقتصاد أو في مجال الأفراد. وكان السلوك الأخلاقي -سواء كان فردياً أو اجتماعياً - إنما يقع في إطار هذه المعاملات، لهذا كانت الأحلاق فرعاً من فروع الفقه التي نتناول فيها بالدراسة الأسس والمبادئ الأخلاقية للفرد وللجماعة في ظل الإيمان با لله وكتبه ورسله وتحديد هذه المبادئ الأخلاقية بحسب معيار الحلال والحرام والخير والشر.. وقيام دستور الأخلاق في الإسلام بعيداً عن الغرائز والهوى، وبمناى عن تحكم العقل المجرد من الدين، أو سلطة المعارف الحسية البحتة المضللة.. ذلك أن الأخلاق الإسلامية إنما تقوم على قيم تنبع من التسليم الأساسي باتحاد الروح بالبدن، أو النفس بالجسم، أو العقل بالحس، ومنها جميعا ينبثق السلوك الأخلاقي السوى.

وأما تناول مشكلات الأخلاق باستفاضة، والإسهام في بحثها.. فانه يناط بعد الكتاب والسنة بالاجتهاد بالرأى، الذي هو أساس انطلاقنا في تأسيس النزعة الإسلامية في هذا العلم وغيره بعد الكتاب والسنة، وبالدرجة الأولى على المبادئ الأخلاقية في الإسلام.

ويقول الرسول ﷺ "إنما أبعثت لأتمم مكارم الأخلاق "(٥٠).. ومعنى هذا أن الإسلام يقوم في جزء كبير منه على أسس أخلاقية.. وليس هنـــاك ديـن سمـــاوى

غير ملفق.. إلا وكانت الأحلاق إحدى دعاماته الرئيسية. ونجد الإسلام ينطوى على كل معانى الأخلاق الواقعية والمثالية.. فمن الناحية الواقعية نجد أنه قد تكررت فيه دعوى التوراة الواقعية، والتي تنص على أن العين بالعين والسن بالسن.. يقول الحق تبارك وتعالى ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص.. فمن تصدق به فهو كفارة له. ومن لم يحكمه بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون والخبة والغفران مثل ما حاء في الإنجيل .. يقول الله عز وحل الدعوة إلى الحبة والغفران مثل ما حاء في الإنجيل .. يقول الله عز وحل هر. وأن تعفوا أقرب للتقوى ولاتنسوا الفضل بينكهم إن الله بما تعملون بصير.. وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظم عظيم .. (١٨٨)

فهذه مبادئ الأخلاق الإسلامية، وهي أخلاق الخصوص، وخصوص الخصوص. على ما يرى الغزال.. وقد اعترف كبار رحال الدين المسيحين المعاصرين بأن الإسلام ينطوى على مثل أخلاقية ينبغي على جمهرة المسيحيين قرائتها وتلمسها.. فهي شبيهة في حزئها المثالي بالأخلاق المسيحية سواء بسواء.

والحقيقة أن الأخلاق بلا أساس ديني إنما تفقد قيمتها الجوهرية .. ذلك أن الفعل الخلقي إنما يستند إلى الضمير الذي هو مزاج من العقل والوحدان، وهو منير الإلهام الإلهي.. وتقوم الأخلاق ليس على الحساب الخلقي كما يرى بنتام وأتباعه.. بل على النية وعلى سلامة الفطرة الجوانية الإنسانية، ومن هنا يأتي الالتزام الخلقي على ما سنرى مستنداً إلى حدس مرتبط بالألوهية .

ومما هو حدير بالذكر أن الفلاسفة المسلمين قد اتبعوا مسار الأحلاق الأرسطية. أى نظرية السعادة . كما وضعها أرسطو في كتاب "الأحلاق إلى نيقوماخوس". ويدلل على صدق ذلك أن الأخلاق عند مسكوية وعند ابن حزم والكندى وابن سينا والفارابي تختلط بنظريات ميتافيزيقية في الكون ماداموا يقولون بنظرية الفيض والعقل الفعال، ولم يذكر الفارابي الأخلاق بوضوح في مبحث خاص من العلم المدنى متابعاً أرسطو في اتجاهه.. وكذلك أشار التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون إلى الأخلاق وقال إن الأخلاق العملية قريبة من التصوف. (٩٩)

أما ابن خلدون فلم يخصص جزءاً في مقدمته للأخلاق، على أن أحداً لم يتنبه إلى كتابات المازردى .. إذ أنه على الرغم من تخصيصه لمبحث خاص للأخلاق ، إلا أنه يحاول التفلسف أخلاقيا بحسب نظرية أرسطو في الأخلاق أيضاً. (٠٠)

والأمر الذى لاشك فيه أن هؤلاء جميعاً قد أغفلوا أمرين هامين.. الأمر الأول هو أن مباحث الأخلاق لم تُفرد لها دراسة خاصة إلا في العصر الحديث، وكانت تجئ مثل مباحث السياسة كمباحث فرعية لأى مذهب فلسفى.. وقد يكون الاتجاه في الأخلاق عند فيلسوف مخالفاً لاتجاهه النظرى في الفلسفة. فبينما تقوم الفلسفة الأرسطية على نظريات ميتافيزيقية بحتة.. وكذلك عند أفلاطون من قبله. إلا أن الأخلاق عند أرسطو بصفة خاصة تتجه إلى الصفة العملية .. ولهذا فليس من المستغرب أن يهتم المسلمون اهتماماً خاصاً بالأخلاق في ظل مد حضارى فلسفى يجعل للأخلاق موضعاً أو حيزاً محدوداً، ومن ثم فإن الحكم الذي ينسحب على المفكرين من العصر القديم إلى أوائل القرن الثامن عشر أى من اليونان إلى العهد الحديث وهو أن أبحاثهم الأخلاقية كانت

محدودة - هو نفس الرأى الذى ينصب أيضاً على المسلمين، على الرغم من أننا نجد أن المسلمين اهتموا بوجهة النظر الأرسطية في الأخلاق في مباحثهم الأخلاقية بنفس القدر الذى نجده عند الغربيين. ومن ثم فإنه لا يجوز توجيه اللوم إليهم وحدهم دون غيرهم وهناك من الإسلاميين من حاول تناول هذا الاتجاه الإسلامي الخالص في الأخلاق وهو الحكيم الترمزى على ما سنرى.

أما الأمر الثانى فهو الذى ذكرناه فى ديباحة هذا الفصل من أن كل دين سماوى لابد أن يكون قائما على أسس أخلاقية حتى العبادات فإن الكثير منها له وجه أخلاقى. ولهذا كان من الصعب الفصل بين الأخلاق التى هى دراسة للسلوك الأخلاقى للأفراد، وبين الدين الذى يحاسب المرء على سلوكه الدنيوى سواء كان فى دائرة الأخلاق أو إطار التعبد والعقيدة.. ولو أنه على ما سنرى فإن مسلمات العقيدة فى الدين لها وجه أخلاقى ناتج من ارتباط قيم الحياة والسلوك بالفعل الإلهى من حيث المبدأ والنهاية.

وتتسع دائرة الأحلاق فيدخل تحتها السلوك الاقتصادى والسلوك الاحتماعى وجميع أنواع السلوك التي عليها مدار حياة الإنسان (وهكذا نجد أن السلوك الأخلاقي هنا هو الذي يتحكم في سائر المناشط الفردية والاحتماعية. على أساس معيار أنير والشر الذي سينطبق على الحلال والحرام.. وربما إذا نظرنا إلى الجانب المعرفي للضمير الأخلاقي فانه سيتدخل هنا الصواب والخطأ. ولكننا نحاول في مباحث علم الأخلاق ألا نتطرق إلى هذا حتى لايمكن الوقسوع في موضوعات هي أبعد ما تكون عن الأخلاق كالرياضيات مشلاً.. ولو أنها ليست من قبيل الإنسانية البحته.

ولكى تتضح لنا الخطوط العريضة فى الفكر الأخلاقى النابع من الكتاب والسنة ومن ممارسات المسلمين الأخلاقية.. ينبغى لنا أن نستعرض فى إيجاز ماهية المشكلة الأخلاقية ومعنى السلوك الأخلاقي ومشكلات الأحلاق بصفة عامة والتي تدور حول ما نسمية بالضمير.

# أُولًا: المشكلة الأخلاقية:

يطلق لفظ الأخلاق على قواعد السلوك الفردى فى معاملة الفرد مع الآخرين بحسب معيار الخير والشر.. وقد تكون هناك أخلاق إجتماعية أيضا وأخلاق مهنية ..الخ. على أننا نستطيع أن نحدد بشكل عام الموضوعات التى تدرسها فلسفة الأخلاق والمشكلات التى أثارها الفلاسفة بهذا الصدد، وهى تدور حول معنى القيمة الأخلاقية وكيف يمكن أن يكون الخير مقياساً لهذه القيمة، وما هو نوع الخير الأقصى.. وهل الأخلاق علم غائى أم علم وضعى وصفى.. وما الذى نقصده بمعنى الخير.. وهل هو مرادف للصواب فيكون الشر مرادفاً للخطأ. وحين ذلك تختلط الفلسفة الأخلاقية بالمعرفة .. ثم أيضاً تبحث مرادفاً للخطأ. وحين ذلك تختلط الفلسفة الأخلاقية وأساسه وما هى الملكة أو القدرة أو القوة التى نستطيع عن طريقها التعرف على الإلزام الخلقى وأساسه وما هى الملكة أو القدرة أو القوة التى نستطيع عن طريقها التعرف على الإلزام الخلقى. كل هذه مشكلات أثارها البحث في علم الأخلاق أو في فلسفة الأخلاق.. ونجد أن مذاهب الأخلاق في جملتها كانت تدور في ثلاثة اتجاهات.

## الاتجاه الأول:

هو الاتجاه الحدسي، وهو اتجاه رئيسي في علم الأخلاق، وهو مانحــد فيـــه

أن وظيفة علم الأخلاق الأساسية هي أن يضع المثل العليا للسلوك الإنساني.. ولهذا فعند هؤلاء نجد أن علم الأخلاق علم معيارى لأنه إنما يبحث فيما ينبغيأن يكون عليه السلوك لا فيما هو كائن بالفعل من هذا السلوك.

## أما الاتجاه الثاني:

فهو موقف العقليين الذين يتدخل العقل مع الإرادة لديهم في تكوين بواعث السلوك الأخلاقي.. ونجد أن الأخلاق عند هاتين الفئتين أي الحدسيين والعقليين أخلاق مطلقة توجد في كل زمان ومكان والحكم الأخلاقي عند هؤلاء جميعاً حكم واحد في كل زمان ومكان.

## يبقى الاتجاه الثالث:

وهو موقف اصحاب الوضعية المنطقية، وهو موقف أقرب إلى رصد الوقائع الأخلاقية منه إلى تقييمها، وبذلك تصبح الأخلاق فيه علماً وضعياً تنصب مباحثه على الوقائع الأخلاقية المشخصة الكائنة بالفعل كظواهر محسوسة، وهنا نجد أن أصحاب هذه المدرسة يرفضون الأحكام المعيارية المطلقة ويرون أن الأخلاق نسبية ، وكذلك فعلماء الاحتماع والانشربولوجيون يقفون هذا الموقف ، فيرى عضهم أن القيم الأخلاقية عند البدائيين مشلاً تختلف عنها عند المتحضرين. بل إنها في قبيلة بدائية معينة، تختلف عنها في قبيلة بدائية أخرى، كما يرون أن كل مفاهيم علم الأخلاق هي أمور تتغير، وقد تعارف عليها الناس في زمان معين وتختلف عند فئاتهم وعند مجتمعاتهم بحسب الفهم والتقويم الحضاري ومن ثم فهي أخلاق نسبية كما قلنا.

يبقى أن نشير إلى أن المذهب السوفسطائى وأصحابه يرون أنه لأتوجد أخلاق، لأنهم لايتفقون على معنى الخير أو الشر.. فالنسبية تكون هنا مطلقة، وهم يعتمدون على الإحساس كما يعتمد الوضعيون أيضاً على الإحساس فى موقفهم المعرفى، ولهذا لايمكن استمداد قواعد أخلاقية عامة تؤسس مواقف الوضعيين والسوفسطائيين على السواء.

# تطور الفكر الأخلاقي الغربي:(١١)

وإذا كنا قد عرضنا للنظريات الأخلاقية العامة التي تمثل أنماطاً للفكر الأخلاقي بصفة عامة، فإنه ينبغي علينا أن نتتبع دراسة الأخلاق أيضا في صورتها التاريخية حتى نستطيع أخيراً استنباط المعاني الأخلاقية العامة من خلال المواقف المواقف التاريخية العامة في بحال علم الأخلاق.

ويبدأ الفكر الأحلاقي في الظهور تاريخياً منذ سقراط ثم أفلاطون الذي بحد عنده أن "الفضيلة علم والرذيلة جهل" .. وعنده بحد أن الأحلاق غايتها تحقيق السعادة، أي الوصول إلى الخير الأقصى أو الخير المطلق بدون أي غاية نفعية، أما عند أرسطو فإن الأحلاق تكمن في ممارسة الإنسان لأسمى فضائل العقل وهي الحكمة ، كما أن السعادة تكمن في ممارسة كل موجود لفعل الملكة التي يتميز بها عن سائر الموجودات، ولما كان الإنسان يتميز بالعقل، فإن المحقيق السعادة بالنسبة له يكمن في ممارسته لفعل التعقل وهو مايؤدي إلى الحكمة التي تعد أسمى الفضائل، وتلك الحكمة تجيع من حلال تمكن القوة الناطقة من التوفيق بين قوى النفس الأحرى وهي الغضبية والشهوية والسيطرة عليها، وبذلك تتحقق سعادة الإنسان في خيره الأقصى من حيث هو إنسان عليها، وبذلك تتحقق سعادة الإنسان في خيره الأقصى من حيث هو إنسان

يستخدم في بيان أنواع الفضائل العملية، وهذه الفضيلة العملية تكمن في القدرة على اختيار الوسط العدل وهو الوسط بين طرفين يمثلان الرذائل الناتجة عن الإفراط أو التفريط.

ولاتختلف مسيرة الأخلاق في القرون الوسطى عنها في القرون المسيحية، إذ أن أصحاب القرون الوسطى كانوا يرددون مذاهب الأخلاق الأفلاطونية والأرسطية ، وأخلاق الإسلاميين بما لايخرج بها عن مضامينها الأساسية التي عرفت عند اليونان.

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث نجد مواقف أخلاقية متعددة، ومنها ماهو عقلى وحدسى عند ديكارت ومدرسته. ومنها ما هو حسى كما هو الحال عند هوبز الذى اختلف الباحثون في أمره، وبعضهم يقول إن مذهبه الأخلاقي يقوم على سيكولوجية الأنانية، والبعض الآخر يقول إنه مستمد من التراث المسيحي. والطائفة الثالثة ترى أن الأخلاق هنا تقوم على العقل من حيث أن الأخلاق تاتزم بقواين الطبيعة وهي في نفس الوقت قوانين عقلية.

ويعتبر موقف لوك وديفيد هيوم والفيلسوف بنتام ومل من المدارس الحسية النفعية. فيرى هيوم أن الفعل الأخلاقي يكون موضع الاستحسان والاستهجان فكل ما هو خير من الأشياء يثير فينا قبولاً واستحساناً والعكس بالنسبة لما هو شر أو سئ فإنه يثير فينا انفعال الاستهجان وعدم القبول.

ويفسر هيوم نظريته بقوله بأن العقـل يتدخـل بعـد فـرز الوقـاتع الأخلاقيـة وتحديد الموقف ثم تتدخل العاطفة لكى تثير انفعال الاستحسان أو الاستهجان، وأن هناك نوعـاً مـن المماثلـة أو المشابهة بـين الأحكـام الأخلاقيـة أو الأحكـام

الجمالية.. فكما أن الحكم بالجمال على الشئ يرجع إلى العلاقات الحسية المتناسبة والقائمة بين أجزائه.. فكذلك الأحكام الأخلاقية أيضاً.

وأخيراً فان هيوم يرى أن العقل حينما يتدخل ليصدر أحكاماً أخلاقية لاينمكن من هذا الوسائل والغايات النسبية ويرفض البحث عن الغايات المطلقة..ومادامت الفضيلة غاية مطلقة فنحن نرغب فيها لذاتها لا لكى تكون وسيلة لشئ آخر... ومن ثم فلابد أن يكون هناك لوناً من ألوان العاطفة عند الناس تعتمد عليها الفضيلة.. ولهذا فإن هيوم يعد هنا من أصحاب نظرية العاطفة في الأخلاق بالرغم من تدخل العقل في الحكم الخلقي.

أما بنتام فله نظرية في حساب اللذات يحكم بها المرء على أى فعل من الأفعال لكى يبين أخلاقية هذا الفعل وهذه المقاييس هي شدة اللذة أو ضعفها أو سرعة زوالها بحسب مقاييس أو شروط كمية للتأكيد من تحقيق اللذة وخصوبتها وما يحتمل أن يتولد عنها من لذات أخرى، وأخيراً مذاقها أو عدد الأشخاص الذين يمكن أن يتأثروا بها. وهذا هو معيار الحساب الخلقي عند بنتام.

ويأتى بعد هذا موقف مل النفعى الذى يقيم فلسفته الأخلاقية على أسس تجريبية وأهم المبادئ لديه هو أن اللذة إنما تحدث مما هـو موضوع الرغبـة أو القبول والحكم بأن الشئ مرغوب فيه أو غير ذلـك إنما يرجع إلى إقبال الناس عليه أو عدم إقبالهم .

إن سعادة كل فرد هى حيره الذى يسعى إليه.. وكذلك فإن السعادة العامة هى خير بالنسبة للجميع.. والناس لايرغبون فى أى موضوعات أخرى إلا باعتبارها وسيلة للسعادة أو اللذة.. وقد نفضل لذة أحرى.. وذلك بالتجريب أو الممارسة.

# فكرة الضمير وتطوره:(١٢)

وهناك مدارس أخرى للأخلاق كمدرسة الضمير عند جوزيف بطلر وصموئيل كلارك.. والضمير هنا ينطوى على جانب أخلاقي وجانب معرفي.

ولما كانت فكرة الضمير من أهم الأفكار الأساسية في مجال الدراسات الأخلاقية على وحه العموم. لهذا فإنه يتعين علينا أن نعطى إلمامة بسيطة عن الضمير من حيث نشأته وتطوره. فلقد أجمع علماء النفس والأنثربولوجيا وعلماء الاجتماع على أن الضمير ذو طابع حسى .. وذلك على العكس مما يراه العقليون والذوقيون والإسلاميون على وجه العموم الذين يرون أن الضمير صوت داعلى .. وأمر ينطق به الباطن أى ينبع من حوانبه النفس وليس من حوارح الإنسان الحسية.

ويرى العلماء الذين أشرنا إليهم أن الضمير ليس فطريا بل هو صوت حسى مكتسب بناء على موقفهم الذي يقوم على أساس فلسفى حسى.. أى تابع لآراء المدرسة الحسية في الفلسفة.. وتنشأ مكونات الضمير الأساسية عندهم من تلك الوصايا والقواعد الأخلاقية التي يتلقاها الطفل في أحضان الأم منذ الصغر.. في البيئة الحياتية.. من الأسرة والمعلمين والوعاظ والمحاضرين والأصدقاء المقربين إليه.. أي أن الضمير إنما يتكون من سلسلة متجددة من الخبرات طوال الحياة.

وينفرد أصحاب علم النفس السلوكي على الرغم من موقفهم الحسى بأنهم لايعترفون بتكوين الضمير ونشأته على هذا النحو، بل يرون أن فعل الضمير هو من قبيل الفعل المنعكس الشرطي ونحن قد اكتسبناه في ممارستنا الحيوية .. وقد نتقيد بما يصدره إلينا من أحكام.. أو نهملها وندير ظهورنا لها.. وكلما تقدم بنا العمر ومررنا بخبرات وقيم حديدة تغير شكل الضمير. ومعنى هذا أن صوت الضمير ليس ثابتاً ، بل هو يتطور مع تقدم السن واتساع حصيلة الخبرات.. ومع هذا لايجب أن يتطرق إلى أذهاننا أن صوت الضمير يكون دائماً يقظاً وعالياً، وأن الضمائر هي التي تتحكم دائما في تصرفات الأفراد في المحتمع.. وقد لاحظ علماء الجريمة أن الضمير يظل موجوداً عند أعتى الجرمين ولكن دون أن يكون له أى تأثير على السلوك الفردى مادامت الإرادة تسلم أمرها إلى حنوح الغرائز وأفعال الشر.

ويبقى أن الضمير يتخذ صورة المرشد في بحسال السلوك الأخلاقي فحسب.. فهو يقف حارساً يقظاً ينبه النفس في حالة ثورة الغرائز وهوى النفس للإقدام على فعل الشر.. فينبهها إلى ضرورة الإقلاع عن ارتكاب الخطيئة الأخلاقية بقطع النظر عن أي إلزام قانوني خارجي فهنا لاتستمع النفس إلى القانون الوضعي، بقدر ما تخضع لرقابة الله وإيمانها بفضائل النفس في ذاتها فيتدخل الضمير ليصون التماسك الأخلاقي في النفس التي تعتبر في هذه الحالة كوحدة للفضائل يتوجها الضمير بنوع من النقد أو الزجر الأخلاقي الذي يوجه الفرد إلى صالح الأعمال سواء كانت الأخلاق دينية أم غير دينية.

وهكذا يقف الضمير موقف الموجه أو المرشد للفرد وهو يخضع كما قلنا لما تعلمناه من صغرنا.. ومن تراثنا الطويل.. ويقول شافتسبرى فيلسوف الأحلاق المعروف أن شعور المرء بالاستهجان إزاء فعل معين إنما ينجم عن أن الفعل الأخلاقي إنما يعد خرقاً للعادات الخلقية.. بينما شعوره باستحسان الفعل إنما يرجع إلى أن الفعل ينسجم مع ما هو قائم من عادات وتقاليد مرعية.

ولكن هذا الرأى ، وهو السائد عند علماء الاجتماع والأنثربولوجيا وعلم النفس إنما يفضى بنا إلى موقف نسبى فى الأحلاق... فنحن فى مجال علم الأحلاق نضع معايير مطلقة للسلوك الأحلاقي سواء فى إطار المدرسة الدينية أو فى إطار المدرسة العقلية.. وتبقى المدرسة الحسية منفردة بإقامة الأحلاق لديها على أسس حسية نسبية. وهكذا نجد كما يقول "وستر مارك" فى كتابه "أصل الزواج" ... أن الزنا مرفوض عند بعض الشعوب.. ويعتبر خطيئة وشراً مطلقاً. ولكنه مقبول عند شعوب أحرى.. بل إن بعض الشعوب يمارس كهنتها الزنا المقلس فى نطاق "الإكليروس الديني" كما هو الحال عند كهنة البراهمانيين فى المقدر. وحين ذلك يعتبر الخجل الجنسى أمراً نسبياً وليس مطلقاً.

وإذا كانت مذاهب الضمير والحاسة الخلقية قد لعبت دوراً كبيراً في تطور علم الأخلاق إلا أننا نلاحظ أن مذهب كنط في أخلاق الواحب كان له تأثيره الكبير على الفلسفة الخلقية في العصر الحديث.. فهو يقيم الأخلاق على أساس فكرة الواحب حيث يتحد العقل مع الإرادة فيتكون منهما ما يسميه كنط بالعقل العملي.. وهذا العقل العملي هو الذي يشرع القانون الأخلاقي، فحينما تطيعه النفس، فهي إذن تطيع القانون الذي وضعته هي بنفسها لنفسها أي أن الإلزام الخلقي الذي يتمثل في الأمر المطلق والذي تنصاع له النفس و تطيعه إنما يكون هو قانونها المنحدة على الخرة وفي هذا تحقيق لمعنى الحرية.

هذا بالإضافة إلى أن صياغة هذا القانون في صورة واحبات، إنما يضعها كانت بحيث تنطبق على سائر الأفراد في المجتمع. ومن ثم فإنه ينبغي أن يراعي الفرد أن القانون الأخلاقي يُطبق عليه وعلى غيره.. وأن الإنسان إنما يضع نفسه موضع الآخرين في تطبيق هذا القانون فيكون له ما لهم وعليه ما عليهم. وهذا هو معنى العدالة في تطبيق القانون الأحلاقي.. وهكذا يصبح القانون الأحلاقي

عاماً وضرورياً ينطبق على سائر البشـر.. وهـذا هـو أيضـا معنى الإلـزام الـذى بتضمنه الأمو المطلق.

لقد اتضح لنا من هذا الموجز المجمل لاتجاهات الفلسفة الخلقية في الغرب وعند الفلاسفة بصفة خاصة، كيف أن هذه الأحلاق لاترتبط بالميتافيزيقا إلا بقدر ضئيل ولاسيما عند فريق من العقليين والحدسيين، كما أن دعاة المدرسة الحسية قد فشلوا في استبطان معاني الضمير، والتي لايمكن بدونها أن تقوم الأخلاق.

أما القول باستمداد الأخلاق ومعاييرها من الفطرة الأصلية فهو أمر يحتاج إلى النظر والمراجعة .. فلا يمكن مثلا أن يصل الإنسان إلى مستوى الكمال المثالى بالفطرة وحدها ، إذ أن الزمن يلقى ظلاله الكثيفة على المبادئ السامية والمشل العليا الكامنة في فطرة النفس وهنا كان من الضرورى أن يرد وحى يذكر الإنسان بهذه المعانى النبيلة وبأخلاق السماء كما وردت في الكتب السماوية المنزلة فيعود بالتدريج إلى اكتساب القيم الأخلاقية التي تتوافق وتتطابق مع فطرته الأصلية.

وفى ضوء هذه النظرية التى تربط الأخلاق بينابيع الوحى الإلهى أى بالدين المخد أن الأخلاق لابد أن ترتبط حتماً بالميتافيزيقا.. أى بعالم الغيب، من حيث أن حياة الإنسان ومبدأه ومصيره تلقى ظلالها على أفعاله الأخلاقية بالذات كما هو الحال في النظرة الأخلاقية للأديان السماوية الثلاث.

فما هو إذن الموقف الإسلامي للأخلاق الذي ينبع من الكتاب والسنة.. ويدخل كفرع من فروع علم الفقه الذي هو في قمة الدراسات الإنسانية المتعلقة بالإنسان وسلوكه وأحواله.

# ثانياً: البناء الأخلاقي في الإسلام:

نحن لانريد أن نسجل هنا الفكر الإسلامي المشائي في الأحلاق، والذي بحده متواتر عند الكثرة الغالبة من كتاب الأحلاق ومؤلفيها في الإسلام.. بل سنكتفى بنظرة موضوعية إلى معاني وأسس البناء الأحلاقي في القرآن والسنة ثم نعرض لرأى المفكرين الذين اتبعوا المنهج الإسلامي الصحيح. ومن بينهم الحكيم الترمزي لكي نصل في النهاية إلى إعطاء فكرة مجملة عن الأحلاق في الإسلام.

# أسس البناء الأخلاقي في الإسلام:

لما كان الدين في معظم تعاليمه يعتبر موجهاً للإنسان إلى الاستقامة، واحتزاء الخير والتزام التقوى في السلوك. لهذا حاء القرآن حامعاً بين دفتيه للكثير من التوجيهات والنصائح الأخلاقية التي تكون في مجموعها دستوراً أخلاقياً ينبغي على المسلم أن يسترشد به حتى تكتب له النجاة في الدنيا والآخرة.. أي حتى تتحقق له السعادة في الحياتين.

وهذه الأخلاق الإنسانية إنما ترتبط بالوحى الإلهى أى بالعقيدة الإسلامية.. فلابد إذن من تقديم قاعدة الإيمان قبل الخوض فى الحديث عن الضمائر والفطرة الإنسانية ذلك أنه لما كانت الأحلاق تقوم على انبعاث داخلى فطرى.. يسميه البعض بالحاسة الخلقية أو بالضمير. إلا أن هذا الضمير وهو نوع من النور العلى الفطرى لايمكن له وحده أن يميز بين الخير والشر بدون تدخل من النور الإلهى الذى هو الوحى الإلهى المذى يعمل على إيقاظ الضمائر من خلال ما تبثه الآيات القرآنية في نفوس الناس من تعاليم أخلاقية أو دينية على وجه العموم ..

يقول الله عز وجل ﴿ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها . قـد أفلـح من زكاها. وقد حاب من دسًاها﴾.(٩٢)

وهكذا نجد أنه على الرغم من أن العقل يتدخل كحكم أخلاقى لينصب الضمير رقيباً على نزوات النفس وأهوائها، ويكون الهدف الأسمى هو السعى لابتغاء مرضاة الله. وكيف أن هذا السعى ينطوى أيضاً وفي نفس الوقت على تحقيق السعادة للإنسان .. إلا أن هذا الضمير الذي يصفه القرآن بأنه النفس اللوامة .. والذي يقف حارساً يقظاً محول بين النفس الأمارة وشهواتها .. لايمكن أن يتجه إلى الخير وحده بدون تدخل الإرادة الإلهية وخشية الله.. وليس استناداً إلى أي قانون وضعى.

ومن ثم فإنه لايمكن قيام الأخلاق بصورة منفصلة عن الدين. بـل لابـد أن تكون مرتبطة بـالعقيدة وقائمة على الإيمـان المطلق بـالتوحيد على مـا سنرى بالتفصيل.

وعلى هذا النحو يتضح لنا كيف أن الأخلاق الإسلامية لها طابع الشمول والضرورة ما دامت أوامره ونواهية -سبحانه وتعالى- موحهة للإنسانية جمعاء... أي ذات طابع شمولي ضروري.

وعلى الرغم من أن الواجبات الأخلاقية في القرآن جاءت مطلقة وغير نسبية بحيث ترتبط بالإنسان في كل زمان ومكان إلا أنه لابد أن تكون هذه الواجبات مطابقة للفطرة الإنسانية . أى لابد أن يكون في وسع المرء القيام بها . فنحن كبشر لا يمكن لنا أن نترسم خطى الملائكة في خيرية السلوك الأخلاقي . إذ لابد من أن يراعي جانب النقص والضعف في الإنسان حتى يمكن مواجهة العجز والقصور في تكوينه النفسى والأخلاقي لاختلاف طبائع الافراد وتفاوتهم

فى القدرات وفى إدراك معانى الخير ومدى حرية الإرادة والفعل لديهم. وقبول كل هذه الاحتمالات فى الفعل يتيح لنا أن نتقبل الفعل الأخلاقى فى صورة إمكانية فى مجال العمل والتطبيق.. بينما الأخلاق نفسها يمكن أن تكون لها ذاتيتها .. فيقول الله فى كتابه العزيز ﴿لايكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت..

ولما كان الله سبحانه وتعالى عليماً بذات الصدور.. وبما يعتصر النفس الإنسانية من شهوات وأهواء .. لذلك فقد رسم أسلوب أو وسيلة الإصلاح للفرد المخطئ وهذا الأسلوب يمكن من التوبة وهي وسيلة إصلاحية نعني بها العدول السريع عن الذنب. أي إيقاف فعل الشر.. ثم المضي في إصلاح الماضي وبدء علاج النفس إذا صلحت النيات. (٩٥)

وإذا كان أصحاب الأخلاق الوضعية أو تلك الأخلاق التي لاتقوم على إلزام ديني أي على هذا اللقاء الفريد بين النور الإلهى والإلهام الإنساني المتمثل في النور الفطرى أو الحاسة الخلقية أو الحيس على أية صورة .. قد تناولوا أحكام الضمير ورقائع السلوك الأخلاقي بمعيزل عين العقائد والعبادات والتكاليف الشرعية.. ورفضوا أن تكتسى الأخلاق الإنسانية بطابع ديني مخافة أن ترتبط الأخلاق باللاهوت أو بالميتافيزيقا إلا أنه قد ثبت بطلان هذا الفصل التعسفي بين حقائز الدين ووقائع السلوك الأخلاقي في هذه الدنيا .. لأن أحد لايستطيع أن يفصل في ظل الإسلام بين الدنيا والآخرة. وكيف أن معنى الخير واحد في هذه الدنيا وفي الآخرة على السواء .. وأن الله يدعم المفاهيم واحد في هذه الدنيا والسنة التي تنطوى على ضرورة قيام سائر المعاملات الأخلاقية بنصوص القرآن والسنة التي تنطوى على ضرورة قيام سائر المعاملات الإنسانية وجميع أنواع السلوك الإنساني على أسس وقواعد أخلاقية راسخة. فمثلا نجد أن الصدق والإخلاص في العمل والعفة والصبر وغيرها من الفضائل

هي في نفس الوقت فضائل دنيوية ودينية.. وأن الإنسان محاسب عليها أخلاقيــاً في الدنيا ومجازى عليها في الآخرة .

وعلى هذا النحو يجب التسليم بأن العبادات نفسها إنما يصاحبها سلوك أخلاقي في كل طقوسها وشعائرها. فلا تنطوى على حانب تعبدى فقط، بل هي تنم عن سلوك أخلاقي رفيع على أن ثمة مبادئ مستقاة من القرآن والسنة تعتبر في جملتها دستورا للأخلاق قبل أن تتدخل أنظار الفرق الإسلامية في تأويلها وتشكيلها بحسب اعتقاداتها ولعله يمكن أن نجمل هذه المبادئ في خمس رئيسية هي:

٤\_ النية.
 ٥ \_ الفعل الأخلاقي والسلوك الخلقي .

# ١ ـ بين الإلزام والالتزام الأخلاقي في الإسلام:

يعد الإلىزام الخلقى من أساسيات النظام الأخلاقى بصفة عامة، وفى الإسلام بصفة خاصة، وهنا ينبغى لنا أن نكرر ما سبق ذكره فى غير هذا الموضع من الكتاب وهو ضرورة التمييز بين الإلزام والالتزام، سواء فى الأخلاق أو فى الفن ، أو فى سائر العلوم المعيارية بصفة عامة، ذلك أن المبادئ الأخلاقية أو الفضائل التى تحضنا عليها الأحكام والأوامر الأخلاقية، إنما تنبثق من النفس الملتزمة بها إلتزاماً إرادياً حراً، وهذا هو معنى الالتزام النفسى الحر.

أما إذا كانت تلك المبادئ مجرد أوامر ونواهى ملزمة للفرد بحيث يقسر أو يجبر على فعلها دون أن يكون له حق أو حرية الامتناع عنها أو التفكير في

مدى خيرتها أو ما تنطوى عليه من شر بالنسبة لـه فإن هـذه الأوامر فى هذه الحالة إنما تكون من نوع الإلزام الذى تنتفى معه كل حرية فى السلوك الأخلاقي.. وهكذا ينبغى لنا حينما نتكلم عن الإلزام أو الالتزام فى مجال الأخلاق الإسلامية أن نتمسك بإطلاق لفظ الالتزام على الفعل الأخلاقى فى مجال الفلسفة الأخلاقية فى الإسلام.

ولقد جاء معنى الالتزام الأخلاقي في القرآن مشروطاً بأمرين:(٩٦)

أولهما: أن يكون الالتزام خاضعاً لارادة الإنسان، أى أن يصدر الواجب الأخلاقي الملتزم به الفرد دون ضغط أو قهر ، بل في نطاق حرية نابعة من التزام السلوك والوجدان بالعقل أو بما يقتضيه الضمير الأخلاقي وبحسب طبيعة الإنسان التي رسم القرآن حدودها، ولهذا يجئ التكليف الشرعي الأخلاقي بحسب قدرة الإنسان واستطاعته حيث يقول تعالى الشرعي الأخلاقي بحسب قدرة الإنسان واستطاعته حيث يقول عالى اكتسبت وعليها ما كسبت وعليها ما

وثانيهما: أن يكون هذا الالتزام ميسراً لايتطلب عنتاً، بل يمكن ممارسته في نطاق حياة المؤمن في بساطة ودون ارهاق، ومعنى هذا أن الله لايطالب الإنسان في أوامره ونواهيه الأخلاقية بالتزمت أو بتجاهل الواقع المحسوس والركون إلى العزلة واتباع أخلاق الرهبانية، فذلك أمر مكروه بنص الكتاب والسنة.

أما الذي يتحكم في موازنة أحوال السلوك الأخلاقي فهو ما نسميه بالضمير الأخلاقي، وهو قدرة باطنية مستترة تـزن الواحبـات الأخلاقيـة بدرجـة كافية، وتكون كالجارس اليقظ لحفظ التوازن بين الواقع الحسى للإنسان وواجبات السلوك الأخلاقي لديه.

وهكذا يصبح الضمير بمثابة قرة داخلية مشرعة وموجهة ، لاتستنيم لدواعى الخيال أو الأمور غير الواقعية من حيث أنها هي أداة أحكام السلوك السوى بين الأفراد في المجتمعات ومحاسبة كل فرد على خروجه عن مواثيق الباطن.

#### ٢ \_ المستولية :

وترتبط المسئولية بفكرة الالتزام إذ أن الالتزام بلا مسئولية يعنى فكرة بدون حامل تنفيذى لها، والتكليف الشرعى إنما يعنى التزام الفرد بمسئوليات معينة سواء كان هذا الالتزام إحتماعياً أو أخلاقياً أو دينياً . . الخ.

وتتضح فكرة المستولية في الأخلاق من ثلاث نواحي:

أ\_الفكرة العامة للمسئولية وهي تنقسم إلى ثلاثة أنواع دينية واجتماعية وأخلاقية بحته، وتجتمع هذه الأنساق الثلاثة من المسئولية في قوله تعالى إلى الها الذين أمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون في تعلمون المناول المناول على الفعل أي استبعاد الصدفة والعفوية وعدم ترسم الغاية في الفعل الأخلاقي إذ الإنسان مسئول عما يفكر فيه وينوى فعله بنفسه، وبإصراره التام على الفعل.

ب \_ و يشترط في المسئولية الأخلاقية القائمة على النرصد أن تكون شخصيتة

محضة فالإنسان سيحاسب على أعماله بحسب قول تعالى ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى.. ﴿ والأمر الثانى هو ضرورة استبعاد الأعمال اللاارادية من بحال المسئولية، والأمر الثالث أن يقوم الفعل الأخلاقي الذي هو مناط المسئولية الأخلاقية على الحرية أو يكون ابعاً من الفرد في حرية تامة، والشرط الأساسي الأخير في المسئولية الأخلاقية هو أن الأخلاق الإسلامية لاترتب المسئولية على الفرد إلا بعد إعلامه عن طريق الوحي. وهنا ترتبط الأخلاق الإسلامية بالميتافيزيقا أي بفعل الوحي الإلهي مصداقاً لقول تعالى الأخلاق الإسلامية على الغرد إلى بفعل الوحي الإلهي مصداقاً لقول تعالى الأخلاق الإسلامية بالميتافيزيقا أي بفعل الوحي الإلهي مصداقاً لقول تعالى ﴿ وَمَا كِنَا مَعْذِينَ حَتَى نَبِعْثُ رَسُولاً ﴾ (١٠٠٠)

وهكذا ترتبط المسئولية الأخلاقية ومثلها المسئولية الدينية بشرط الإعلام السماوي عن طريق الأنبياء والمرسلين.

حد يبقى الجانب الاحتماعى للمسئولية وهذه المسئولية الأخلاقية الاحتماعية هي أساس تضامن الأفراد مع بعضهم وتكافلهم في المحتمع ولايمكن أن يقوم الجانب الاحتماعي للمسئولية إلا على أسس راسخة من الأخلاق الفردية يحيطها النص القرآني والسنة بسياج منيعة من الضمان الذي كفله الإسلام للغارمين ولذي القربي واليتامي وابن السبيل لقوله تعالى هوإنما الصدقات للفقراء والمساكن والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم (١٠٠١).

وكذلك في قول الرسول الله "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته الأناك في المسئولية الأخلاقية الجزاء الأخلاقي.

#### ٣ \_ الجيزاء:

والجزاء له ثلاثة بحالات "أخلاقي وقانوني وإلحى" أما الجزاء القانوني، فيان القانون يعاقب فيه على ما بدر من مخالفات ظاهرة لنصوصه، أما القانون الأخلاقي، فهو عبارة عن انفعال الضمير واستهجانه ووخزه إزاء الأمور المنافية للأخلاق، وهذا هو المقصود من تغيير المنكر بالقلب في حديث الأمر بالنهي عن المنكر وهو " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"(١٠١)، أما بيده فهي مكفولة للهيئة القائمة بتنفيذ أحكام القانون أي هي الجزاء القانوني الذي يترك لولي الأمر، وليس لأي فرد كما فهمت بعض الفرق الإسلامية.

أما الجزاء الإلهى: فهو المحاسبة الإلهية في الدنيا وفي الآخرة، وهي تلك المحاسبة التي نستطيع ترصدها أو توقيتها، فقد يحاسب الله المحالف أخلاقياً كالكاذب أو الخائن أو الزاني في دنياه بعد انتهاء الفعل طال الزمن أو قصر، أو يحاسبه في آخرته على ما بدر منه من سلوك لا أخلاقي في الدنيا، فكأن الجزاء الإلهي يجمع بين الجزائين الأخلاقي والقانوني، ولا أخلاق بدون حزاء.

وقد زعم بعض أصحاب المدارس التجريبية أن ثمة أخلاقاً بدون حزاء، وهذا أمر يشجب معنى الحكم الأخلاقى، فعلى ماذا يكون التصنيف أو التمييز في الأفعال بين خيرها وشرها، إلا إذا أردنا أن يكون الفعل الإنساني محايدا، أو أن نترك الحكم عليه بالخير أو بالشر كتوجه غير موضوعي، أو توصيف غير علمي لما نسميه بالوقائع الأخلاقية، وقد يعني بعض الأخلاقيين أن الأخلاق السوية هي أخلاق مثالية بالفطرة، وأنها مادامت بالفطرة فهي لاتخضع للإلزام

ولكن هذا يعنى -كما سبق أن ذكرنا- أنه يوجد التزام دائم بدون أى مقوم الزامى للأخلاق.

#### ٤ \_ النية :

إذا كان كل من الالتزام والمسئولية والجزاء تشكل المحاور الثلاثة الأساسية في الأخلاق ، فإن النية تعتبر أهم الأركان في السلوم الأخلاقي والأساسي الجوهري لقيام الأخلاق من حيث أنها تقوم على الباطن، وليس على أساس من القانون الظاهري.

ونعنى بالنية أمرين ، هما : الطريقة التي يتصور بها الإنسان سلوكه، ثم المبدأ أو المعيار الذي يتصرف بمقتضاه في فعله الأخلاقي. فيكون هذا الفعل عند الإنسان بمثابة التنفيذ لما ينويه بإرادته الذاتية، فالنية أمر أساسي يرتد إلى حرية تلقائية تنبع من هذه الذات، بشرط أن يتطابق هذا الفعل مع الأمر والنواهي الإلهية ، وأن تكون غايته ابتغاء وجه الله ومرضاته.

وهنا ينبغى لنا أن نوائم بين النية أو ما نسميه بالضمير والنفس اللوامة أو فعل الزحر النفسى، علماً بأن فكرة الضمير هي فكرة محدثة أستخدمت منذ القرن الثامن عشد. استخداماً اخلاقياً. ولكننا أصبحنا نجعلها فسي صلب الدراسات الأخلاقية بل هي أساس المشكلة الأخلاقية الأول وجوهرها الحقيقي.

ونحن نرى أنه ولو أن كلمة النية لاتقابل الضمير مقابلة تامة، إذ ربما فُهم من لفظ النية – وهى التى وردت فى قوله الله الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى (١٠٤) أنها مجرد حالة نفسية داخلية قد لاترتبط بالفعل الخارجى أو بتنفيذ النية فى مجال السلوك الأخلاقي الظاهري، ولكن الحقيقة أن الفقهاء قد

وصفوا النية بأنها تبصر بالأمور نظرياً، ومحاولة تنفيذ هذا العلم النظرى في واقع العمل، أو على الأقل محاولة الوقوف أمام هوى النفس الذى تمثله النفس الأمارة بالسوء، وإصدار حكم أخلاقي قيمي نابع من تدخل العقل وحكمت المسترشد بالإلهام الإلهي، وذلك سواء تم تنفيذ هذا الفعل أم بقي حبيب الصدور فيكون مكنونا في النفس، وهذا إثم عظيم. وكأننا هنا نوازن بين النية والضمير فلا تصبح النية إذن - إذا وازنا بينها وبين الضمير لاتصبح مجرد حدس نفسي حالص بل تكون مرتبطة بالفعل في نطاق مادتها الصورية القائمة على الإلزام والمسئولية والجزاء، فلا تكون النية بجرد انبعاث تلقائي كمنطلق للحكم الأخلاقي ، بل إنها تنطوى على كل مكونات الضمير الذي يصدر عنه في النهاية الحكم الأخلاقي الطهور في الضالح للتنفيذ، أي أن حكم الضمير سيكون في صورة مكتملة معدة للظهور في الفعل، أي في بحال السلوك الأخلاقي والممارسة، وهنا تتدخل الإرادة لكي يتم وقوع الفعل ويصبح هذا الفعل عملاً من أعمال الجوارح.

وإذا كانت القوانين الشرعية والوضعية إنما تثيب أو تعاقب على ما يصدر من الفعل في السلوك الإنساني إلا أن القانون الأخلاقي يطبق الجزاء الأخلاقي على ما ينبع في نية الإنسان أو في ضميره لقوله تعالى ﴿ . لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت . ﴾ (١٠٠٠) وذلك قبل أن يخرج الفعل إلى حيز الوجود، فأن تعطى بعض المال للفقير لكي يراك الناس محسناً متصدقاً مع أنك حينما تنوى على إخراجه تضع في حسابك أن يراك الناس فتحظى بإعجابهم وتقديرهم، ومن ثم فإن هذا الفعل الخارجي يتناقض مع وازعه الباطني، إذ هو أخلاقي في الظاهر، لا أخلاقي من حيث النية والباطن، فيكون الحكم الأخلاقي عيله من حيث الباطن وليس من حيث الظاهر، وهذا هو السبب في أن الأخلاقيين جميعاً يجعلون النية والضمير المنطلق الأساسي أو الجوهري في علم الأخلاق.

## الفعل الأخلاقي :

الأمر الذى لا شك فيه أن الفعل الأخلاقي هو النهاية الضرورية للانبعاث التلقائي أو النية أو أحكام الضمير وعلى أساسه يتكون التصور العقلى قبل تدخل الإرادة وصدور الفعل.

وبذلك يصبح العمل هو الأساس بالنسبة للأخداق سوءا كان فى دائرة الإسلام أو خارج إطار الدين وتعاليمه، ولكننا فى نطاق الأخلاق الإسلامية نجد أن كل المفاهيم التى أشرنا إليها وهى الالتزام والمسئولية والجزاء والنية، إنما تتجمع كلها لتعطى التصور الكامل للفعل الأخلاقى الذى لاينقصه سوى الإرادة لكى يصبح أمراً كسبياً فى مجال الأخلاق وكلما تكرر الفعل الأخلاقى السوى فى سلوك الفرد الأخلاقى فإن ممارسة هذا الفعل تصبح سهلة وهينة على السوى فى سلوك الفرد الأخلاقى فإن ممارسة هذا الفعل تصبح سهلة وهينة على صاحبها، فلا يثير التعارض بين الخير والشر قلق أو أزمة نفسية أو صراعاً نفسياً عند المؤمنين بأفعال الخير والمارسين الذين اعتادوا اتباع الطريق السوى والمنهج عند المؤمنين بأفعال الخير والمارسين الذين اعتادوا اتباع الطريق السوى والمنهج القويم فى السلوك الأخلاقي، وبهذه المبادئ التى أشرنا إليها تكتمل صورة البناء الأخلاقي فى الإسلام، والـذى يرتبط بالعقيدة، ويكتسى بطابع الحلال لخير الإنسان واجنباء رضا الرب.

#### تعقيب:

وننهى هذه الدراسة الموجزة للأخلاق بأن نضع تساؤلاً وهمو: همل اتبع المسلمون جميعاً أو ترسم المسلمون جميعاً خطى همذه الاخلاق القرآنية فى مؤلفاتهم وتصانيفهم الاخلاقية. الجواب على هذا قد أشرنا إليه في مقدمة هذا البحث وهو أن الكثيرين من المسلمين من مؤرخي الأخلاق مثل الماوردي ومسكويه وابن حزم والفارابي وابن سينا قد ترسموا خطى الأخلاق اليونانية مع ادخال بعض تعديلات شكلية عليها لكى تتلائم مع الأوضاع الإسلامية كما فعل الفارابي بصفة خاصة وهم يبحثون عن أخلاق السعادة. ويتكلمون عن مراتب الحياة الأخلاقية كما وصفها أرسطو. بينما يتجه النص القرآني وجهة أخرى تتفق مع الدين ، وقد عرض الحكيم الزمذي لهذا الاتجاه القرآني الخالص فتكلم عن بداية الأخلاق الإسلامية القرآنية على أنها تبدأ بذلك التعارض النفسي بين إلهام النفس بالتقوى ثم ميل نفوس أخرى إلى الفجور.. وكيف ينبشق عن هاتين النفسين "النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء".

وتكتسب كل في حياتها السلوكية الطبيعة التي سويت عليها، وعلى الإنسان أن يمضى في طريق العمل الأخلاقي لتزكية النفس حيث يقول سبحانه وتعالى : وقد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها (١٠١٠) ومعنى تزكية النفس هو أن يُحكم المرء عقله فلا يختار في بحال الفعل الأخلاقي سوى الأفعال المرتبطة بمعنى الخير والتي تبعث على الاستحسان النفسي.

ولكن هذا الاختيار يتطلب كما سبق أن ذكرنا عدة أمور منها:

## الأمر الأول :

هو الحرية الإنسانية وهو أن يكون الإنسان حراً في فعله، فلا يشكل العلم الإلهي المحيط بخلجات النفس ومستقبل فعلها، أو تسوية النفس من قبل في عما لم الغيب ضغطاً على سلوك الإنسان أو على فعله الحر. لأنه إذا لم يكن ثمة حرية للعبد واستطاعة على الفعل وإرادة خالصة ونية على فعل الخير فإنه لايكون

هناك أى مجال للتكليف الشرعى أو لإيقاع الجزاء بالفرد نتيجة لنكوصه في مجال الفعل الأخلاقي. فالحرية هي الوعاء الكبير الذي يحتوى في باطنه على الفعل الأخلاقي.

#### أما الأمر الثاني:

فهو أن يكون هناك توجيه إلحى أى وحى أو إلهام يعتلى منبر النفس فيضع لها صور القيم الأخلاقية.. ومثلها العليا. وهنا تقوم حرية الأخلاق على التصور النفسى المرتبط بتعاليم السماء والفصل بينها وبين أهواء النفس ومطالب غرائزها التي يشير إليها الدين بأنها من وسوسة الشيطان وذلك في قوله تعالى : وقل أعوذ برب الناس ملك الناس، إله الناس، من شر الوسواس الخناس، الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس.

ولكن ما هي أيضاً هذه التعاليم أو التوجيهات التي يتضمنها الوحي أو الإلهام الإلهي؟

إن القرآن الكريم ينطوى على جملة من الآيات توجه الفرد في حياته الأخلاقية.. وتصلح من مسيرة السلوك الأخلاقي، ومنها الاستقامة، وصفاء الروح، والعفة، أي السيطرة على الشهوات وكبت الغضب والإخلاس. ويمكن تصنيف واجبات الفرد نحو الله بأن أولها هو الإيمان بالله وبما أنزل. يقول الحق سبحانه وتعالى وذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. والذين يؤمنون بما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون في النعمة والرضا بالقضاء والقدر عن الأرزاق وحفظ الإنسان والشكر على النعمة والرضا بالقضاء والقدر

والتوكل على الله.وثالثها تجنب مجالسة الأشرار والمفسدين في الأرض وأداء الفرائض والتوبة والتماس المعرفة.

وهناك أيضاً واحبات للفرد نحو ذاته أشار إليها القرآن، منها تطهير النفس.. وتحرى الصدق.. والتحكم في الأهواء.. والتحلى بالعفة.. وأن يكون سلوكه الظاهر مطابقاً لشعوره الباطني بحيث ينبذ النفاق.. وازدواجية الظاهر والباطن.

أما واحبات الفرد نحو الغير فهى الإحسان إلى الوالدين وكذلك العطف على الأبناء .. والاهتمام بأمور الميراث.. والوفاء بالوعد.. وأداء الشهادة، والتواصل ، والإحسان إلى الفقراء.. وإصلاح ذات البين.. ورعاية الجار.. وعدم أكل مال اليتيم والتمسك بالقيم والتهذيب.

وهناك آيات إحتماعية ترشدنا إلى خير أساليب السلوك الاحتماعي كالتأدب في الاستئذان قبل الدخول وخفض الصوت والمبادرة بالتحية بأحسن منها وحسن الهندام ولاسيما عند صلاة الجماعة وطاعة الحاكم ورعاية الحكومين ماداموا جميعاً يطبقون تعاليم الإسلام.

و كل هذه الأمور التي أشرنا إليها والتي تعتبر في جوهرها أفعالاً أخلاقية مع أنها تخضع للتكليف الشرعي الواضح في نطاق الفقيه الإسلامي ومباحثه.. إلا أنها في صورتها التي تقوم على الصراع بين الخير والشر، في صورة جدل وحوار داخلي بين النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء، إنما تعتبر الصورة الأولية لبناء الأحلاق الإسلامية .. ذلك لأن هذا الجدل الداخلي الأحلاقي ينتهي إلى موقف معين، إما إلى موقف ضياع أو موقف فلاح، ويظهر موقف الضياع حينما تستحكم النفس الأمارة بالسوء في سلوك الإنسان فيتبع هواه،

وينطبق عليه قوله تعالى : ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه، وجعل على بصره غشاوة، فمن يهديه من بعد الله. أفلا تذكرون ﴾ (١٠٩) وهذا هو الخسران المبين في الدنيا والآخرة، وتقف عملية الصعود الأخلاقي بالنسبة للمفسدين عند هذا الحد.. إلا من تاب وأصلح فيعود ثانية إلى يقظة الضمير، وإلى الاتجاه في طريق الخير وسلوك مسلك الأخيار في الدنيا والآخرة.

أما الذين تنتصر لديهم دواعى وحوافز النفس اللوامة.. وتصدر افعالهم الأخلاقية منصاعة للمعايير التى تضعها هذه النفس الخيرة.. فإن هذه النفوس إنما تمارس فضائلها حتى تكتسب طابع التقوى.. ولايكون الإيمان حقاً إلا إذا تخطت النفس مرحلة هذا الصراع النفسى بين العقل والشهوة.. أو بين الضمير ووسوسة النفس الأمارة بالسوء.. إذ أن الايمان وحده بعد الإسلام هو الذى يصل بالنفس إلى مرحلة التقوى.. ويتطور السلوك الأخلاقي لدى المؤمن التقى فتسمو به الأحلاق من التقوى إلى مرتبة الإحسان.. وهي أعلى المراتب الأخلاقية والتي تتسم بالكمال الأخلاقي الذي يفصح عنه القرآن الكريم.

ومن حلال هذه النفس المحسنة نصل إلى مرتبة السكينة أى سكينة الصالحين التى يرتبط عندها اليقين العقلى بالسكينة القلبية. وهذا هو مستقر أهل النظر والأخلاق الواسلين. وتعتبر هذه السكينة مصداقاً لقوله تعالى : همو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم و لله جنود السموات والأرض وكان الله عليماً حكيماً (١١٠).

وإذا كان هذا هو النسق الأخلاقي الكامل عند المسلمين النابع من القرآن والسنة فإننا نجد تطبيقاً لهذا النسق أيضاً عند المعتزلة، وليس عند الأشاعرة الذين

يتربصون بفكرة الحرية الإنسانية تربصاً ظاهراً تتعطل معه فكرة الجزاء الأخلاقي والديني إلى حد ما، مع وضوح النظرة السببية التي تمسك بها القرآن فجعل لكل سبب مسبباً. يقول الحق تبارك وتعالى : ﴿وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلُ شَيْ سَبِباً. فَأَتَبِعُ سِباً اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ الله

إن المعتزلة يقيمون بناءهم الأخلاقي على أصل التوحيد أى يستندون إلى مطلق المشيئة الإلهية .. ثم تدور أبحاثهم كلها على العدل المنبشق من التوحيد ويتمسكون بتقرير حرية الإنسان لانبثاقها من مبدأ العدل الذى قالوا به ، أو أنهم كما يقولون إن الحرية ضرورة يقتضيها التكليف الشرعي، وتحتمها الواحبات الأخلاقية والشرعية، وهي مسلمة أساسية لقيام أخلاق عملية.

أما المذاهب الأخلاقية الأخرى فإنها تضع مسلمات منذ البداية، يمكن أن نستنبط عن طريقها قواعد للأخلاق، من حيث أن هذه المسلمات شروط منطقية يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواحب.

يبقى ضمن آراء المعتزلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ويعتبر هذا الأمر الأصل العملى الوحيد الباقى فى فلسفة المعتزلة الأخلاقية وهو يعتبر فى نظر الفقهاء عموماً من فروض الكفاية إذ أنه يتطلب معرفة ما هو المنكر بدقة وكيفية النهى عنه .. أما فى رأى المعتزلة فإنه يعتبر فرض عين، ولكن بحيث ألا يؤدى تطبيقه إلى مضرة أعظم منه. ومن ثم أحازوا أن يكون ذلك بالقلب.. أى يجب على كل مسلم أن يستنكر المنكر بقلبه، إن لم يستطع أن يغيره بيده أو بلسانه، وبذلك يختلف تنفيذ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بحسب تصنيفه بلسانه، وبذلك يختلف تنفيذ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بحسب تصنيفه بلله واحب ومندوب وإلى مأمور بالنزك أو مكروه لاتصافه بالقبح أو التحريم.

هذه إذن هي النظرية الأخلاقية في الإسلام عند المعتزلة.. وفسى رأينا أنها تقوم على أساس الالتزام بالتوحيد والمسئولية والالتزام بمثل الدين وبالجزاء وبالفعل الأخلاقي، وهي مرتبطة ارتباطا وثيقاً بمبدأ التوحيد وقائمة على الالتزام بحرية الشعائر الدينية في حدود العقل والمنطق.

# الفحل السادس فلسفة العانون والتشريع الإسلامي

لقد ظل النص الخاص بإسلامية الدولة في دساتير معظم البلاد الإسلامية مفرغاً من مضمونه الحقيقي.. ومن بين هذه البلاد مصر. فقد نص الشارع على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي.. ويقتضى ذلك أن تبذل محاولات حبارة لإحياء هذا النص واعطائه شكلا واقعيا حتى تكون الشريعة حقا هي منبع القوانين على انحتلاف أنواعها وذلك أيضا تحقيقا لمعنى الاستخلاف في الأرض حيث نجد أن هذا الاستخلاف يقتضى أن ترتبط العقيدة بالشريعة ارتباطاً وثيقاً وينجم عن ذلك كما ذكرنا في باب السياسة أن الإسلام دين ودولة .

ولقد طبق القانون مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية كما ورد في الفكر الإسلامي، ولكنهم استمدوا معظم التشريعات القانونية من القانون الفرنسي، ومنها، القانون المدنى والقانون التجارى والقانون الدولى العام والخاص.

أما قانون الأحوال الشخصية للمسلمين فقد استمدت أبوابه من الشريعة في الغالب الأعم.. وقد أشرنا إلى ذلك حين الكلام عن علم الاحتماع الإسلامي.

يبقى إذن القانون الجنائى وهو الخاص بتطبيق الحدود أى إيقاع العقاب على الجرائم المنسوص عليها سواء فى القانون أو فى نصوص الشريعة.. ويحاول علماء المسلمين تقنين الشريعة الإسلامية فى هذه الناحية بحيث تكون هى

المصدر الأساسي ليس للقانون الجنائي فحسب.. بل ولكل أنواع القوانين مادام دين الدولة الرسمي هو الإسلام.. وقد حاول الكثيرون من فقهاء مصر القانونيين مثل (السنهوري باشا) المضى في هذا الاتجاه . وهناك لجان دائمة في مجامع البحوث الإسلامية وفي وزارة العدل تجاول دائما صياغة مشروعات قوانين تقدمها للدولة وتطالبها فيها بتطبيق مبدأ إسلامية الدستور وما ينبع منه من قوانين مختلفة وأن تكون الشريعة هي المصدر الأصلى للقانون الجنائي بكل بنوده.. وهذا هو المبحث الذي يهمنا هنا أن نعالجه لإيضاح مدى التطابق أو عدمه في كثير من الأحوال بين وقائع القانون الجنائي كما هو مطبق.. وما تنص عليه الشريعة من حدود الله.

## الحدود في الإسلام "نظرة عامة":

لقد نزل الوحى على رسول الله الله الله المعقيدة والشريعة. ولهذا حاءت الشريعة كقانون تنظيمى لهذه الأمة لتلبى جميع مطالب المجتمع الإنسانى. وقد وحد المسلمون في أصولهم التشريعية القانونية الكفاية لتلبية حاجات المجتمع الإسلامى.. واستحدم المسلمون المنهج الاستنباطى والاستقرائى العلمى في تخريح الفروع على الأصول لكى تنطبق على كل الوقائع الجديدة في المجتمع. ولهذا لم يعجز الفقه من إيجاد الحلول والضوابط للظواهر الحضارية الجديدة التي طرأت على المجتمع الإسلامى .. ولم تكن موجودة في عهد الرسول ...

ولايتحمل الإسلام عقيدة وشريعة كما ظهر إبان عصر الصدر الأول من المؤمنين صنيع بعض الفقهاء المتأخرين الذين لم يسلكوا مسلك السلف من الأثمة في منهجهم الفقهي الفريد، بل استغرق فرعيات كثيرة تكاد تكون عديمة الفائدة وصرفتهم عند أمور أكثر أهمية وقيمة. وبالغ بعضهم في نواح عديدة

لاتعدو أن تكون محل افتراضات عقيمة ليس لها أى وزن فى المسائل الكبرى فى العقيدة أو الشريعة التى كان عليهم أن يركزوا عليها ويمعنوا النظر فيها.. إذ أن ثمة مسائل أخرى كثيرة ملحة تحتاج إلى إمعان النظر فيها، وشغل الفكر بها.

على أن الذى يهمنا من الدعوة إلى إحياء الفقه الإسلامي وتجديده هو العمل لكى يتم تلاؤم الواقع المعاصر مع أحكام الشريعة وبذلك يظهر التشريع الجنائي الإسلامي في صورة صيغ إسلامية تتحلى بها الأسس التي يقوم عليها الفقه، وتبين طهارة مصدره وأحكامه وقواعده الموضوعية والإحرائية وارتباطه بالقيم الخلقية فضلاً عن الحامل الأساسي لكل هذا وهو القيم الدينية . وعلى أن يلتزم هذا القانون أيضاً بمبدأين هامين هما: عدم رجعية النص الجنائي وكذلك مبدأ المساواة أمام النصوص الجنائية.

ومن أهم مباحث الفقه الجنائى فى الإسلام هو أنه نظر إلى المجرم من ناحية كونه متعدياً يجب ردعه وعقابه. كما نظر من ناحية أخرى إلى أن العقاب أو إقامة الحد هو من قبيل إصلاح المجرم حتى يعود فرداً سوياً إلى المجتمع. وكذلك فإن جمهور الفقهاء يقسمون العقاب تبعاً لتقسيم الحق المعتدى عليه إلى "حق الله" وحتى العبد" وأثر ذلك فى الإحراءات الجنائية وإقامة الدعوى.. وكيف تسقط العقوبة أو تمتنع المحاكمة بعد التوبة أو العفو أو دفع الدية.

ويحصر الفقهاء حرائم الحدود وعقوباتها في ست حرائم هي الردة وشرب الخمر والسرقة والحرابة والقذف والزنا.. وقد يضيف البعض إلى هذه الجرائم حريمة البغي.. وقد أجمع الفقهاء على أن حريمة القتل هي أكبر الجرائم وأخطرها.. ولهذا جاء في التشريع أن عقاب القاتل هو من حنس فعله أي القتل.. إلا إذا ارتأت إرادة أولياء دمه أمراً غير ذلك فقد يجوز أن توقف إقامة

الحد أو القصاص بحسب رأى أولياء المقتول. وكذلك أيضا يمكن العفو في جرائم الجرح والضرب بعد دفع الدية وموافقة أولياء الأمر. بينما انتهى الفقهاء إلى أنه لاقصاص في القتل الخطأ.. وانما تجب فيه الدية والكفارة.. بينما رأينا كيف أن القتل العمد يوجب القصاص بحسب ارادة ولى الأمر.

وكذلك قد ورد في الفقه الإسلامي وصف لما يسمى بعقوبة التعزيز ، ويعرف عرف "التعزيز" بأنه عقوبة غير مُقدرة تجب حقا لله تعالى أو لآدمى في كل معصية ليس فيها حد ولاكفارة . وقد ظهرت أهمية التعزيز في الفقه الجنائي الإسلامي لأن حرائم الحدود لاتتجاوز سبعاً.. وما وراء حرائم القصاص أي حرائم الاعتداء على النفس بالقتل أو الجرح أو الضرب أو ما إلى ذلك إنما يدخل في نطاق التعزيز. (١٢٧)

وجما يمتاز به الفقه الإسلامي في باب الحدود هو ما أحيط به نظام الإثبات من شروط تجعل الإثبات محكماً وأول وقائع الإثبات الشهادة.. أى شهادة مسلمين عدلين شهدا وقائع الجريمة لحظة وقوعها مباشرة.. وكذلك يعد اعتراف الجاني بارتكاب الجريمة المنسوبة إليه أحد أصول الإثبات الرئيسية قبل الشهادة .. ثم تأتي بعد ذلك الأدلة والقرائن المستفادة من الواقع أو من ظروف الدعوى .. وقد رأد بعض الفقهاء .. وفي نطاق القانون الجنائي خاصة أنه ربما كان علم القاضي بالواقعة وسيلة من وسائل إثبات الجريمة ويؤخذ به.

ومن هذا يتبين لنا أن نظام الحدود في الإسلام يمكن أن يكون هو دعامة التشريع الجنائي في البلاد الإسلامية بعد تقنين الشريعة سواء في باب الحدود أو في غيرها. ولكن بعض المحتمعات التي توجد بها أقلية غير مسلمة تخشى من تطبيق الشريعة الإسلامية وحدودها هلي هذه الأقليات كما حدث مؤخراً في

جمهورية السودان إذ رفض المسيحيون فيه أن تطبق عليهم الشريعة الإسلامية. وربما كان الحد الوحيد الذي أقلق مضاجعهم هو حد السرقة.. فهم يزعمون أن قطع يد السارق يمثل اعتداءً على حسم الإنسان وبتر عضو من أعضائه في مقابل غير مكافئ.. أي في سرقة من المكن أن يُرجع عنها أو أن تعوض. ولكن الحقيقة أنهم لم يستجيبوا لصوت العقل وحقوق المحتمع. فقطع يد السارق هو الوسيلة الوحيدة للكف عن السرقة . وهذا ما تم تنفيذه في المملكة العربية السعودية.. وقد امتنعت السرقات في الأراضي المقدسة بعد ذلك حوفاً من تنفيذ هذا الحد.

ويلاحظ أن إقامة هذا الحد لا تتم إلا إذا استوفت واقعة السرقة شروطاً من شأنها أن تبين بلا أى شك أن هذا السارق هو مجرم مصر على حرمه مرتكباً لـه عن قصد ووعى وإصرار، وكان فقهاء الحنفية من أكثر الفقهاء تدقيقاً فى هـذا الأمر مراعاة لحقوق الفرد والمجتمع.

## تعريف الحدود والنظم العقابية في الإسلام:

الحدود مالا يتخذ صفة التعدى كالمواريث والزواج الأربعة وتحديد الطلاق. الحدود مالا يتخذ صفة التعدى كالمواريث والزواج الأربعة وتحديد الطلاق. ويطلق على الحدود أيضاً ما يقابل التعدى في أفعال البشر ونعنى بها العقوبات المقررة والمفروضة على بعض المعاصى وذلك مصداقاً للآية الكريمة: ﴿.. تلك حدود الله فلا تعتدوها.. ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون ﴿ (١١٣) ويدخل في دراسة الحدود بالمعنى الثانى أى بالمعنى العقابي دراسة القصاص التي هي عقوبة الدماء وقد يقبل أصحاب الدية التنازل وأخذ الدية أو العفو.

وقد رأى الشارع أن إقامة الحدود إنما تحمى مصالح المجتمع الإنسانية وتحافظ على الفضيلة فيه، ويرد الفقهاء جميعاً أصول المصالح في الشريعة الإسلامية إلى خمسة أصول هي: حفظ النسل والنفس والمال والدين والعقل. وهذه الأصول مستمدة مما ورد في نصوص القرآن والسنة، واجمعت عليها الأمة، فمثلاً شُرِّع حد الزنا لحماية النسل وحفظ النوع الإنساني.. وشرُّع حد القصاص لحماية الحياة الانسانية .. وحد القذف للحفاظ على سمعة الإنسان وكرامته.. أما الردة وكانت توشك أن تقضى على نمو الإسلام وازدهاره وانتشاره بعد الرسول في فقد وضع لها حد رادع وهو القتل.. أما الأصل الخامس وهو حفظ العقل فهو مستمد من إجماع الصحابة. وقد حاء في إجماعهم أن شارب الخمر الذي يذهب عقله يجلد نمانين حلدة قياساً على حد القذف.

# المبادئ الأساسية للتشريع العقابي في الإسلام:

تستند هذه النظم العقابية إلى مبادئ ثلاثة هي في محملها:

١ ـــ اقتران المحظورات الشرعية بعقوبات دنيوية تكون موانع قبل الفعل وواجبه بعده.

٧ ــ مبدأ المساواة في الجريمة بالنسبة لجميع الأفراد.

٣ ـ التأكد من شخصية المحرم. لأن الجربمة شخصية فلا ينبغى ألا تقع إلا على مرتكبها فحسب. أما الدية فهى ليست عقوبة بالمعنى الجنائي الدقيق. إنما هي نوع من التعويض عما وقع على المجنى عليه من أضرار.

ويتميز التشريع الإسلامي العقابي عن غيره من التشريعات الموضعية بأنه يتخذ صفة أخلاقية باطنية.. فإذا أفلت المجرم من عقابه في هذه الدنيا فإنه ينتظر

عقابه في الآخرة فلن يهرب من العقاب أبداً... ولهذا فإن الإنسان يحاسب على ما انتواه من الفعل ووقر في صدره، وهذه ميزة لا نجد مثيلها في القانون الوضعي لايحفل بما تجيش به الضمائي بسل بواقع الأفعال مباشرة. وكذلك فإن العقوبة في الإسلام إنما ينظر إليها أيضاً من حيث الآثار المترتبة عليها سواء أكانت قريبة أم بعيدة، وكذلك من حيث مدى اعتدائها على الجماعة فتكون العقوبة رادعة أي تكون مساوية لآثار فعل الجريمة في المجتمع. وبالنسبة لجرائم الاعتداء على الأفراد ينبغي أن تكون العقوبة بالمساواة بين الجريمة والعقاب وهذا ما يرد في القصاص. فالجريمة الفردية هنا تقبل الدية أو العفو. أما الجريمة الجماعية فلا تقبل العقو مثل قطع الطريق والاعتداء على الآمنين.

وهكذا تتفاوت العقوبة من حيث مقدار الاعتداء ونوعيته، ومن حيث كونه اعتداء على الجماعة أو على الأفراد.. وقد ربط الفقهاء التدرج في العقوبة بالمصالح المرسلة التي قسموها إلى ثلاثة أقسام: ضرورى وحاجى وتحسيني. والنوع الأول من المصالح هو ما لايمكن الحياة بدونه. وأما النوع الثاني فهو الذي يمكن معه الحياة مع ضيق في الأمور، ثم المصالح التحسينية وهي التي يمكن معها الحياة من غير ضيق.. ولكن المرء يفقد حزءً من سعادته أو كرامته إذا اعتدى على هذه المصالح التحسينية.

وهكذا يتفاوت مقدار العقوبة تبعاً للمصالح. فالزنا مثلا وهو اعتداء على مصلحة ضرورية للإنسان أقوى من عقوبة القذف. وهكذا تتدرج العقوبات تبعاً لأنواع المصالح.

وكذلك فإن العقوبات لاتتفاوت فقط بسبب الضرر الجسيم الذي يحل بمصالح البشر من حراء وقوع الجريمة فحسب.. وإنما أيضا تختلف العقو بات بحسب حسامة الجريمة نفسها وتوصيفها الشرعي من حيث العمد أو ما يسمى حديثاً بتنفيذ الجريمة مع سبق الإصرار والترصد، أو أن تكون الجريمـة خطـاً غـير متعمد وقد خاض فقهاء المسلمين في مباحث كثيرة في الفقه وفي أصول الفقه.. وتدخل المعتزلة في الإدلاء بآرائهم في هذه الناحية بالنسبة لمشكلات ظلت موضع نظر في القانون الحديث ومنها مشكلة التولد. (١١٤) وتكلم طائفة في تولد الأفعال من فعل مباشر إلى نتيجة غير مقصودة واختلفوا في الحكم على مرتكب هذا الفعل.. ومثال ذلك أن يطلق المرء سهماً يريد به ظبيا ولكنه يصيب رجلًا مختبئاً وراء الشجرة فيقتله دون أن يكون صاحب السهم قـد قصـد أن يصيبه بهذا السهم. وقد حرم بعض أفراد المعتزلـة هـذا الشـخص وقـالوا هـو مستول عن قتل هذا الرجل وقال البعض الآحر هو غير مستول عن القتل الخطأ لأنه لابد أن يقصده بالقتل وظل نفس الخلاف قائماً إلى اليوم في هذه المسألة على الرغم من أن جمهرة الفقهاء يعتبرونه من نوع القتل الخطأ. ومن ثم يتحرزون من إقامة الحد عليه وكذلك اختلف أصحاب الفرق في النظر إلى "الكبيرة" أي كبرى الجراثم وهي قتل المسلمين بعضهم لبعض حينما اندلع القتال بين على ومعارية.. وكذلك في وقعة الجمل.. وكان لكل فرقة رأيها في حد مرتكب هذه الجريمة ما عدا الخوارج والمعتزلة فقـد رأى كـل منهمـا وأيـا يخالف رأى الغالبية من المسلمين.. فقد قالت المعتزلة بأنه فاسق ويقع في منزلة بين المنزلتين أي بين الكفر والإيمان. أما عقابه في هذه الدنيا أي إقامة الحد عليه فلم ترد في أقوال أكثرهم بوضوح. ويبقى الخوارج الذين أجمعوا على أن مرتكب الجريمة يقع عليه حد القتل بعد التكفير.. فهمو في نظرهم كافر لايستتاب وواجب قتله شرعاً.. وبذلك جعلوه فيي أقصى الدرجيات بالنسبة

لتوقيع الحدود وفوق المرتد.. لأن المرتد يستتاب أولاً ..أما هذا القاتل لأخية المسلم فإنه يكفر ويُقتل مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فحزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنة وأعد له عذاباً عظيماً (١١٥).

ويبدو أن الحوارج أضافوا إلى هذا النص القرآنى الآخر الذى يأمرنا بإقامة الحد على القاتل.. العين بالعين والسن بالسن.. الخ. وتستهدف العقوبة فى الإسلام أن تنزل الجماعة بالجانى إيلاماً مقصوداً مساوياً لارتكابه للجريمة بعد أن يناط أمره للقضاء وكذلك يتحقق استئصال النزعة الاجرامية من نفسية المجرم ومن المجتمع. وهذا هو الدور الإصلاحى للعقوبة.. ففضلا عن أن العقوبة وسيلة لعلاج الجانى من نزعته الإجرامية إلا أنها تعتبر أيضا باعثة على استقرار الأمن فى المجتمع وحامية لذماره.. يقول تعالى : ﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون ﴾ (١٦٠).

وإذا استطاعت السلطة التنفيذية أن تردع المقبلين على ارتكاب الجرائم قبل إتيانهم للجريمة وذلك عن طريق التهديد بتوقيع العقوبة كان ذلك باعثاً مانعاً من ارتكابها.

# صور من تطبيق الحدود في الشريعة الإسلامية:

ومن أهم الحدود التى طبقت فيها الشريعة الإسلامية حد الزنا وحد . القذف وحد السرقة وحد الحرابة إلى حانب عقوبات القصاص.

## أولاً : حد الزنا :

ويعتبر الزنا نوعاً من القتل المعجل، إذ عن طريقه يقتل نسب الأطفال قبـــل

أن يظهروا إلى الوجود في ظل من عدم شرعية النسب وما يحمله هذا من حقارة وامتهان لكرامة الفرد الإنساني.. ولهذا جاء حد الزنا شديداً ليتناسب مع شدة إضراره بالمصلحة العامة.. يقول الله عز وجل: ﴿الزانية والزاني فاحلدوا كل واحدٍ منهما مائة حلدةٍ. ولاتأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الأخر. وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين (١١٧٠). وهكذا يؤكد النص القرآني على ضرورة إيلام مرتكبي الزنا وإيقاع الأذي بهم حتى يشعروا ويشعر الآخرون بفداحة هذا الفعل الضار بالناس. وهدف حد الزنا هو الحفاظ على النسل واستمرار النوع الإنساني .. والحفاظ على أحكام الزواج وأمن الأسرة واستقرارها.. وله عقوبتان مثله مثل الحدود الأخرى عقوبة دنيوية بالجلد أو بالرحم. وأخرى في الآخرة باعتباره من أكبر المعاصي التي يعاقب عليها الزاني يوم الميعاد.. يقول الله عز وجل : ﴿والذين لا يدعون مع الله إلها أخر ولايقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولايزنون . ومن يفعل ذلك يلق أثاماً. يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا (١١٩٠٠).. ويقول سبحانه وتعالى:

ويلاحظ أن الشريعة قد أقامت نوعين من الحد للزنا أحدهما بالجلد -كما ورد في النص القرآني و ذلك بالنسبة لغير المحصنين أي غير المتزوجين . أما رحم المحصن فلم يد ذكره في القرآن ولكن الرسول عليه الصلاة والسلام طبقه في عصره على الزناة من المحصنين تطبيقاً لقاعدة اتباع شرع من قبلنا. وهكذا يعتبر هذا الحد قائماً في الشريعة الإسلامية إلى يومنا هذا. ولو أنه لايطبق بالنسبة لنصوص القانون الجنائي المعمول بها في مصر، وكذلك لاتعتبر حريمة الزنا حنحة في حالة غير المحصنين إلا إذا كانت علنية باعتبارها ارتكاب عمل فاضح علناً. ولكن إذا وقعت الجريمة وراء ستار وكان ذلك بإرادة الطرفين فإن

القانون الوضعى لا يعاقب عليها إلا في حالة اتخاذها حرفة للدعارة البغيضة. ويكون الحكم في جريمة الزنا بالحبس البسيط في حالات غير المحصنين دون حلد أو إيلام وفي ذلك إبطال لمقاصد الشريعة الغراء .. فلو طبق حد الزنا كما ورد في القرآن لما بقى واحد من المستهترين أو المنحرفين يقبل على ممارسة هذا الاثم وهذه الكبيرة بعد أن تحيط به مخاوف الجلد والرجم إلى غير ذلك في ألوان العقاب المطبق حالياً في المملكة العربية السعودية الاسلامية.

#### ثانياً: حد القذف:

ويقصد بالقذف الرمى بصريح الزنا وإقامة هذا الحد فيه حماية للمجتمع من مفاسد أربع هي :

أ\_ شيوع الفاحشة .يقول الله عز وحل: ﴿إِن الذين يجبون أن تشيع الفاحشة في الذين أمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والأحرة.. ﴿ (١٢٠).

ب \_ رمى الأبرياء بالباطل.

حـ ــ خدش الحياء العام.

د \_ إن الذين يقذفون الآخرين بالفحشاء يوجهون سهامهم إلى ذوى المكانة فى المجتمع ومعنى ذلك كأنهم يوحون إلى الضعفاء بأن يفعلوا مثلهم في المجتمع ومعنى ذلك كأنهم يوحون إلى الضعفاء بأن يفعلوا مثلهم فيرامون إلى هتك الأعراض والفحشاء. وقد حاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والأخرة ولهم عذاب عظيم (١٢١). ومن الممكن ألا يقتصر حد القذف على الرمى بصريح الزنا وحده بل يمكن عن طريق تطبيق مبادئ أصول الفقه بأن ينسحب على كل صور القذف العام والخناص من غير الزنا والتي تجموح ينسحب على كل صور القذف العام والخناص من غير الزنا والتي تجموح

كرامة الفرد وتنال من شرفه ومن كبريائه ومن مكانته الاجتماعية كاتهامه مثلا بالسرقة أو خيانة الأمانة أو ضعة الأصل أو سوء الصحبة أو التآمر على الدولة أو على الآخرين أو التهريب على أى صورة من صوره أو التشبير بالفرد كذبا والزعم بأنه مدمن للخمر أو للمحدرات أو للميسر. إلخ. فهذه ألوان كثيرة من التي يمكن أن تدخل تحت صور القذف العلني والتي نعتبرها الآن في القانون الوضعي جُنحاً مباشرة.

## ثالثاً: حد السرقة:

ومضمون حد السرقة هو الاعتداء على حرصة الأموال التى أجمع الناس على صيانتها والاحتفاط بملكيتها لأصحابها. ويوصف حد السرقة بأنه أخذ الشيئ خفية بدون وجه حق. ولهذا جاءت عقوبة السارق متدرجة في الشدة بعد عقوبة الزاني وهي قطع اليد في الدنيا والعذاب في الآخرة ، يقول الله عز وحل: هو السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله والله عزيز حكيم. فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه، إن الله غفور رحيم (١٢٢٠) . وعلى السارق بعد العقوبة في الدنيا أن يتوب إلى الله . فمن تاب وأثاب إلى الله فإن الله يتوب عليه فيما بينه وبينه . فأما أموال الناس فلابلد من ردها إليهم أو بذا عند الجمهور، وتزدوج عقوبته في غير هذا، ومرجع ذلك هو أن السرقة فيها اعتداء على ملكية فرد من الأفراد أي أن السارق قد ظلم أحد المسلمين بأن اعتدى على ملكية فرد من الأفراد أي أن السارق حزاء ما فقده من ملكية وهو لايضيع عند الله ولما كان المسروق لم يتنازل عن حقه بالنسبة لما سرق منه لهذا فإنه تضاف إلى عقوبة المجتمع التي لن يستفيد منها بالنسبة لما سرق منه لهذا فإنه تضاف إلى عقوبة المجتمع التي لن يستفيد منها

المسروق مباشرة عقوبة أخرى فى الآخرة استكمالاً لحق الجنى عليه بهذا الصدد. ومع هذا فالله وهو المحيط علما بكل الأسباب والجزئيات هو وحده سبحانه الذى فى قدرته العفو عن السارق فى الآخرة بعد أن يكون قد تاب وأصلح فى الدنيا.

وقد أوضحنا كيف أن تنفيذ العقوبة على السارق فى الدنيا يكون دائماً على احتياط وتدقيق شديدين بحيث إذا طبقت الشروط الواجبة انحصر إقامة هذا الحد على عدد ضئيل من الأفراد، وعلى أزمنة مترامية، فقد يسرق الشخص ليأكل أو لأن هناك مجاعة أو لأنه لم يعط حقه كأجير أو لغلاء فى الأقوات.. إلح فهناك كثير من المعاذير التى يمتنع معها القاضى أو الإمام عن إصدار الحكم بقطع اليد.

## رابعاً: حد الحرابة:

يقوم حد الحرابة لمواجهة الذين يشهرون السلاح في وجوه الناس فيقطعون السبيل بالسطو على المارة البغاة والخارجين على طاعة الإمام والثائرين دون وجه حق على نظم الحكم الصالحة. أي الذين يشقون عصا الطاعة على حكامهم تحت شروط ثلاثة:

- ١ ... أن يكون التمرد على الولاية العامة والخروج على أحكامها.
- ٢ ـــ أن يتم الاتفاق الجنائي بين أفراد الجماعة المتمردة على ارتكاب
   الجرائم.
- ٣ \_ أن يتضمن هذا الاتفاق المحاهرة بالإحرام وارتكاب حرائم القتل والسلب أو السرقة.

ولما كان من مقاصد الشريعة صيانة دماء الناس وأعراضهم وأموالهم.. لهذا حاءت عقوبة هؤلاء المعتدين القتل بغير صلب أو مع الصلب أو تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف.. حتى لايعودوا إلى ممارسة أعمالهم. هذا فضلاً عن عقوبتهم في الآخرة.. يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا حزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض. ذلك لهم حزى في الدنيا. ولهم في الآخرة عذاب عظيم (١٢٢)

#### خامساً: القصاص:

ومعناه أن ينزل الحاكم بالجانى من العقوبات المادية ما يتساوق مع ما أنزله هذا الجانى على الجنى عليه من أضرار. وهذا هو المعنى الواضح من النصوص الأصلية فى الكتاب والسنة. أما هذه الجرائم التى تقع تحت حد القصاص فهى من حرائم الاعتداء على النفس أى من حرائم الدماء كالقتل أو قطع الأطراف أو الجراح. وفى ذلك يقول سبحانه وتعلى فيما وبخ به اليهبود وقرعهم عليه بسبب مخالفتهم ما عندهم فى نص التوراة (أن النفس بالنفس) بأنهم كافرون لأنهم ححدوا حكم الله قصداً منهم وعناداً وعمداً، وظالمون لمخالفتهم ما بالنفس والعين بالعين، والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجبروح قصاص . فمن تصدق به فهو كفارة له. ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون في (١٣٤٠ واستدل كثير ممن ذهب من الأصوليين والفقهاء إلى أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا حكى مقرراً و لم ينسخ كما هو المشهور عند الجمهور وخص الله عقوبة الدماء بالذكر للأمور الآتية :

أ \_ اعتداء لا يختلف في أمره جميع الناس

ب \_ أن الدماء حنايات واضحة بينه لا يختلف عليها اثنان.

حـ ـ أن الاعتداء على الدماء يولد حقداً شديداً ومرارة في النفس بالنسبة للمجنى عليه أو لأولياء أمره. ولهذا كان القصاص ضروريـاً حتى يقـع القصاص أو يتم العفو أو دفع الديه بحسب رغبة ولى الأمر كما ذكرنـا... يقول الله عز وحل:

ويا أيها الذين أمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى. الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى. فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان. ذلك تخفيف من ربكم ورحمة. فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم. (١٢٥)

ويبدو أن شريعة القصاص المثلية إنما انحدرت للإسلام من الشريعة اليهودية، ولقد سبقت الإشارة في موضع سابق من هذا الكتاب إلى أن المسيحية حاءت بدون شريعة وكدين للحب (فا الله عندهم محبة) وذلك لكي تخفف من شريعة القصاص التي تتفق تماما مع طبيعة الإنسان الحقة وصنعه من نفس وحسد وتلك الطبيعة تنطوى على التقوى والفجور، وعلى العقل والحوى أي الغرائز فإذا اتجه الإنسان إلى طلب حقه بناء على الواقع الملموس فإن الشريعة الاسلامية تعطيه حق القصاص على أن يتولاه ولى الأمر أي الحاكم عن طريق القضاه الشرعيين الذين يلتزمون بأحكام الدين عقيدة وشريعة. أما أن يقوم فرد أو جماعة ما يستوجب حتما العقاب والتأديب باعتبارهم بغاة يتآمرون على الحاكم الشرعي ويهبون بالثورة عليه وسفك دماء المسلمين بدون استناد على الحاكم الشرعي ويهبون بالثورة عليه وسفك دماء المسلمين بدون استناد

ويصح لهؤلاء الشائرين الإنقضاض على سلطة الحاكم والشورة على ما يصدره من قرارات في حالة واحدة، وهي إذا كان لايحكم بما أنزل الله من مبادئ وقواعد في الشريعة الاسلامية الغراء، وفي هذه الحالة تصبح ولايته على المسلمين غير شرعية ويجب مقاومته واقصاؤه ديمقراطيا أو بالقوة إن لزم الأمر. ولايتم هذا إلا إذا رأت غالبية المجتمع عدم صلاح الحاكم وشيوع الفساد في عصره تطبيقاً للمبدأ الإسلامي العظيم الذي أشرنا إليه في كلامنا عن فلسفة السياسة في الإسلام وهو مبدأ الشوري. الذي تقوم عليه ركائز الديمقراطية الاسلامية الحقة.

على أن الإسلام وهو الدين الخاتم لم يكتف بأن يطبق مبدأ القصاص وهو المبدأ الذى ينسجم مع مصلحة الأمة المسلمين والعوام منهم فى الرأى وفى الوضع النفسى - بل أضاف إليه مبدأ العفو الذى لايقدر عليه ولايتفهمه غير أرباب النفوس العالية من المسلمين أى من المؤمنين الذين بلغوا حداً عالياً من التقوى والصلاح ومحبة الله وطلب وجه الآخرة وذلك مصداقاً لقوله تعالى: هو.. والعافين عن الناس.. (177) وقوله أيضا هر.. وأن تعفوا أقرب للتقوى .. (177)

إذن فالعفو قد حاء في القرآن كمبدأ يدل على أن الإسلام قد انطوى على التيارين معا تيار الق ماص وتيار العفو ويؤكد الجمع بين هذين التيارين علمي أن الإسلام هو حاتم الأديان ، وأنه للناس كافة.

# الغطل السابع علم علم علم المسابع المسابعة المرابع المسابعة المرابع المسابعة المرابع ال

لقد سبق أن استعرضنا في هذا الباب طائفة من العلوم الإنسانية في إطار استمدادها من محيط المعرفة الإسلامية أي مما اسميناه بفقه العلوم الإنسانية وقد حاءت هذه الدراسة في صورة مركزة وعلى سبيل المثال لا على سبيل الحصر.. إذ أن هناك الكثير من العلوم والدراسات الإنسانية التي يمكن لنا إلحاقها بفقه العلوم الإنسانية وذلك مثل علم التاريخ وعلم النفس وعلم التربية وعلم الإدارة.. الخ.

## ١ \_ علم التاريخ:

وقد توفر باحثون آخرون على دراسة مدى استمداد المنهج التاريخي المعاصر من منهج الحديث. حيث أننا نجد أن أصحاب هذا المنهج كانوا يسترشدون بخطوات النقد الظاهر والنقد الباطن التي استخدمها علماء الحديث في تمحيص الأحاديث وتحقيق الأسانيد أي فيما يتصل بالنقد والتعليل باستخدامهم شقى المنهج الظاهر والباطن. ويعتبر المنهج الباطن أهم المنهجين على الإطلاق وهو الذي استفاد منه علماء نقد التاريخ المعاصرين.

وقد تابع علماء التاريخ منهج أهل الحديث ، وانصبت دراساتهم في تطبيق هذا المنهج على كثير من الموضوعات ومنها أوراق ووثائق وعملة وأقمشة ومخطوطات ومعابد ومباني.. الخ.

وعلى الجملة فعلم التاريخ يطبق بصفة عامة المنهج الاستردادى الذى عرفه المؤرخون المعاصرون وسبقهم فى التعرف عليه المؤرخون الإسلاميون، إذ لهم مراجع وأبحاث كثيرة فى علم التاريخ. ويمكن الرجوع إليهم فى هذه الدراسة وهى كما قلنا تتميز فى معظمها بالحياد والموضوعية والنقد الصحيح ومحاولة تحرى الدقة فى كثير من الموضوعات وتصنيف المؤرخين والتخصص فى كتابات التاريخ سواء ما كان منها حولياً أو موضوعياً أو شخصياً أو عاماً أو مرتبطاً بالآثار الإسلامية أو العمارة الإسلامية أو ماكان منها فى التاريخ للدول وللشعوب القديمة كما فعل صاعد الأندلسى ، أو أبو الريحان البيرونى أو الطبرى أو ابن خلدون. (١٢٨)

### ٢ \_ علم النفس:

وكذلك فإننا نجد أن مباحث أخرى قد قامت حول احتواء الدراسات النفسية وعلم النفس في دائرة فقه العلوم الإنسانية. ولكننا نلاحظ أن بعض أصحاب هذه الكتابات يبتعدون بها تماما عن مسار التجارب العلمية النفسية والمعملية التي ازدهر بها علم النفس أخيراً. وغن في الوقت الذي نتحدث فيه عن أزمة المنهج في علمي الاجتماع والنفس من ناحية التزام علماء النفس المعاصرين بالتزمت التجريبي وإغفال الجانب الغير المادي في تكوين الإنسان وهو من روح وحسد معا إلا أننا لانعني بهذا النقد أن نغفل تماماً منهج التجارب الحسية المعملية الخاصة بعلم النفس التجريبي. فهو مبحث هام جداً من حيث أن كل ظاهرة تتعلق بالإنسان سواء من حيث النفس أو الجسد إنما تعد ظاهرة نفسية حسمية "Psyco-Somatic" ولايمكن أن ينجح تشخيص هذه الظواهر بدون أن يقترن التفسير الجسدي بالتفسير النفسي. ولهذا فإننا وجهنا

كثيراً من الإنتقاد إلى إهمال التأمل الباطني، وأسلوب التحليل النفسي في تشخيص الآفات النفسية وعلاجها. ولم نتجه أبداً إلى إغفال الأعراض والظواهر الجسدية أو استخدام المقاييس لقياس ظواهر الجسم المؤثرة في النفس.

ومن ثم فإن ما يسمى بالطب الروحى أو بطب الرقى والتعازيم ينبغى أن يستبعد من دائرة العلم لأننا لانستطيع أن ندخل فى هذه الدائرة سوى العلوم التى يمكن أن تخضع لمنطق العلوم الإنسانية الواضح الذى يمكن لنا أن نشخص الظواهر فيه ونعرف عن طريقه علمياً تعليل المرض وعلاجه. (١٢٩)

ونحن في هذا الصدد ينبغى الإشارة إلى أن التمسك بتطبيق بعض النظريات على أهواء النفس وسلوكها مثل ما يحدث في مدرسة فرويد التي يرجع أصحابها الإضرابات النفسية والعقد والسلوك النفسي الشاذ إلى "اللبيدو" أو الجنس، وهذا أمر لاينسجم مع الفطرة الإنسانية، إذ أن الله عز وحل يقول: هو نفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها. وقد حاب من دساها (١٣٠٠). وإذن فالإنسان لديه طريق الخير وطريق الشر وهو الذي يختار أيهما وليست للغريزة وحدها تأثيرها الملزم على الإنسان.

وهكذا نجد أن علم النفس الفرويدى إنما يبدأ دراساته حول الفرد انطلاقاً من الشهوة الجنسية والغرائز الدنيا.. وهكذا يبدأ أيضاً أصحاب نظرية التطور إذ يقيمون كيان الإنسان الإحتماعي في نهاية سلم التطور على أساس من أصول حيوانية.

والأمر الذى لانتفق مع علماء النفس التحريبي البحث فيه.. هو أنهم يفصلون في دراساتهم النفسية بين الفرد وبين إيمانه با لله وبالمقدسات الدينية أى انهم لايعترفون بمدى ارتباط البعد الديني بأعماق النفس البشرية.. ولاسيما

حينما ينشأ الفرد في بيئته دينية. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن علماء النفس التزاما منهم بمنهج علمانية المعرفة لايتدخلون في الناحية الدينية ولايبدأون علمهم بالبسملة أي بالاعتراف بأن كل شئ في هذا الكون بما فيه الأفراد، إنما يصدر عن خالق واحد هو الله حل شأنه . فإن هذا الإيمان بالله يفتح أمامهم فتوحات حديدة في مجال العلم ويبصرهم بمدى تأثير السماء على الأرض والتقاء الفيض الرحماني بالسلوك الإنساني ونبضات النفس الإنسانية فينصلح السلوك الإنساني وتقل الأمراض النفسية والعصبية بين الناس . وتحل محلها المحبة والألفة وحسن المعاشرة. تحقيقا لقوله تعالى : ﴿ . فأصبحتم بنعمته إخواناً . ﴾ (١٣١).

وبذلك ينتهى كل أنواع الصراع والكبت النفسى التي أشار إليها فرويد وأقام مذهبه عليه .

ولن تتغير صورة علم النفس العامة ..سواء في الدراسة أو في التشخيص أو في العلاج إلا من ناحيتين. الناحية الأولى: ضرورة أن تدخل دراسات علم النفس في نطاق الدراسات الإنسانية أي فقه العلوم الإنسانية التي يؤمن الباحثون والدارسون فيها على السواء بأن ثمة خالقاً لهذا الكون ومدبرا لشئونه وأن تظل هذه الصورة العظمى للخالق قيد أعيننا وفي أنفسنا أثناء الدراسة والبحث والتشخيص.. الخ. ولاتغفل أعيننا عن الالتزام بأوامره ونواهيه.

والأمر الثانى: أن تسير الدراسة النفسية الخالصة غير التجريبية فى موازاة الدراسات التجريبية بحيث تكمل كل منهما الأخرى مع الالتزام الواضح والتمام بالمعانى الكبرى الموجهة للسلوك الانسانى والتى تنطوى عليها الآيات القرآنية الكريمة فتسير التجربة مع الاستبطان فى ظل قاسم مشترك أعظم هو الإيمان بالخالق وبآيات قرآنه العظيم.

ويمكن لنا بعد ذلك ألا نقول أن المسلمين قد انفردوا بمدرسة إسلامية بعيدة عن مسار تقدم علم النفس الحديث والمعاصر إذ أننا بعد أن ندخل هذه التعديلات الجوهرية على مسار دراسة علم النفس في عالمنا الإسلامي سيرى الآخرون كيف نصل إلى نتائج متطورة ومذهلة في هذا المجال كمحصلة لتطبيق المنهج الإسلامي الجديد في علم النفس... ويمكن لنا أن نشير إلى هذه المدرسة الجديدة بقولنا إنها مدرسة منهجية إسلامية تسهم في تقدم أبحاث علم النفس المعاصر.. أي انها حلقة في سلسلة علم النفس العام لاتشذ عن هذه السلسلة أو الحركة من حيث دراستها لنفس الموضوعات التي تنصب عليها الدراسة العلمانية لعلم النفس عند علماء النفس المعاصرين غير الإسلاميين.. فهي أي المدرسة الإسلامية تحترم التجربة المعملية بكل ما يستخدم فيها من قياس مضافاً المدرسة الإسلامية تحترم التجربة المعملية بكل ما يستخدم فيها من قياس مضافاً الميا مبدأ الاستبطان الذي وافق معظم علماء النفس على الاسترشاد به مؤخراً بعد استحكام أزمة المنهج في العلوم الإنسانية.

على أن التمسك بضرورة التسليم بالإيمان بوحود حالق للنفس وللعالم على السواء وأن له وحده التصرف بذلك في نطاق الوحود والمعاملات الإنسانية ، إنما يؤكد معنى شمولية المنهج من حيث أن الإنسان يتأثر تأثرا تاما مما يشده إلى حقائق الوجود وعلى رأسها العقيدة التي يرتبط بها البشر بمنشئ هذا الوجود الله عز وحل.

ويمكن لنا أن نسمى هذه المدرسة الاسلامية إذن بحسب وظيفتها فى نطاق دراسات علم النفس العام باسم مدرسة اسلامية تسهم فى تقدم علم النفس العام.. وهكذا يصبح علماء النفس المسلمين أصحاب إسهام كبير فى تقدم علم النفس للبشرية جمعاء.

"Controbution of the Islamic school of Psychology to the development of Human Psychology"

#### ٣ - علم التربية:

أما فيما يختص بعلم النزبية فيمكن الرجوع إلى ما ديجته أقلام المسلمين من فصول وآيات في الزبية الإسلامية مستمدة من الكتاب والسنة ومن قول رسول الله الدين ربى فأحسن تأديبي (۱۳۲۱). وكذلك مما عرف بنظام الفتوة في الإسلام الذي كان يدعو إلى مكارم الأخلاق وتربية الفتيان تربية تقوم على النجدة والشجاعة والكرم ونصرة المظلوم وإغاثة الملهوف والدفاع عن الولدان والصبيان والنساء من الضعفاء وقد كانت لهؤلاء الفتيان تقاليد معروفة في الزبية والأخلاق . . ويقال أن الصليبيين نقلوها كما هي عن العرب. بل نقلت قبل ذلك أيضاً عن الأندلس ذلك الفردوس المفقود وأصبحت صورة الفارس العربي تمثل الفروسية الإسلامية إبان مجدها وعظمتها بتأثير هذه الزبية الفارس العربي تمثل الفروسية الإسلام للعالم من مثل في الحياة وفي السلوك.

هذا بالإضافة إلى نظم السلوك الصوفى وتربية الجاهدين المنضمين للطرق الصوفية عند أهل السنة والجماعة . فقد كان هذا النسق من التربية الإسلامية الى نسق الفتوة - شائعاً فى كثير من البلاد الإسلامية بحيث نجد أن عدد الطرق الصوفية إلى مطلع القرن العشرين كان يزيد على أربعة آلاف طريقة فى العالم تعد فى ذاتها مدارس للتربية إذا التزم أصحابها بمنهج الكتاب والسنة فحسب وتمسكوا بمكارم الأحلاق.. وعلى أية حال فإن هذا الموضوع يحتاج إلى بحوث كثيرة قام بتقديم بعضها نفر من الباحثين الأحلاء.. ويمكن الرحوع إليهم .. كثيرة قام بتقديم بعضها نفر من الباحثين الأحلاء.. ويمكن الرحوع إليهم .. كما يمكن الرحوع إلى المصادر الإسلامية السابقة مثل: إحياء علوم الدين

للغزالى، ومما صنفه القابسي في التربية في القرن الرابع الهجرى ، وما أورده ابن خلدون في مقدمته في هذا الشأن. الخ.

#### ٤ - علوم إنسانية إضافية:

ويمكن أيضاً القيام بأبحاث حديدة حول العلوم الإنسانية الأخرى مشل الجغرافيا البشرية، والتنمية الإنسانية ، إذ أنها علم ينطوى على تطبيقات من العلوم الإنسانية السابقة الذكر وكذلك إفراد أبحاث لعلوم الإدارة في نطاق هذه النظرية الإسلامية الشمولية في المعرفة التي تنبع من فقه العلوم الإنسانية والتي تعتبر أن الإنسان له خالق أوحد هو الله.. وأن هذا الإنسان له وحدة متكاملة يظهر أثرها في سلوكه الخاص والعام بحيث يرتبط فيها ماهو احتماعي عما هو اقتصادى عما هو أخلاقي وسياسي وقانوني وإدارى ونفسي وما هو حسدى.. وتكون محصلة ذلك أنه لايمكن أن ينفصل قطاع من هذه القطاعات عن أي قطاع منها مهما حدث أو على الرغم من طغيان عامل منها على الآخر.. فما هو نفسي لابد أن يظهر فيما هو احتماعي.. وما هو اقتصادي لابد أن يظهر فيما هو احتماعي.. وما هو اقتصادي لابد أن يظهر فيما هو احتماعي.. وما هو اقتصادي لابد أن يظهر فيما هو اختماعي.. وما هو العلوم الإنسانية اليوم.

إن الجديد في الأمر هو أن المتحكم في هذه الوحدة المعرفية وشموليتها لابد أن يكون الحاكم الأكبر لهذا الكون وخالقه وهو الله القادر على إحكام خلق هذه الوحدة الإنسانية وإحكام التوافق في صدور كل ظواهرها الكثيرة المتغيرة في صورة ارتباطية منسجمة بحيث يحدث التوافق النفسي والانسجام في السلوك الإنساني وما يسمى أخيراً بالاتزان النفسي. وهذا أمر تتجه إليه سائر العلوم الإنسانية بمعنى أنهم الآن يلتزمون بدراسة تأثير هذه العوامل المختلفة التي أشرنا

إليها فيما سبق سواء كانت احتماعية أو اقتصادية أو أخلاقية.. الخ على الإنسان اثناء تناولهم بحث أى عامل منها على حدة.. أو بمعنى آخر أن صورة هذه العوامل المتكاملة تظهر في وضوح تام أمام الباحث أو المعالج حينما يحاول أن ينفرد ببحث صورة أى عامل منها على حدة.

وبهذا فإن نظرية شمولية المعرفة الإنسانية في الإسلام القائمة على الإيمان بوجود الله وبوحدة الإنسان ستكون عوناً كبيراً على تثبيت هذا الاتجاه نحو فكرة العلماء المعاصرين عن تكامل الظواهر الإنسانية في حدمة التنمية الإنسانية وتقدمها، علما بأن التنمية الإنسانية هي الصيغة النهائية التي ستستفيد منها نظرية شمولية المعرفة الإنسانية في مجال التطبيق.

## هوامش الباب الثالث

- (١) سورة البقرة آية : ٣٠.
- (٢) راجع الفصل الثاني من الباب الأول
- (٣) الآمدى : الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة ١٩٦٨ جـ ١ ص ٥.
- (٤) د. حسن عبد الحميد، د. محمد مهران: في فلسفة العلوم ومناهج البحث، مرجع سابق، ص ص٣٢٦٢.
- (٥) ابن خلدون: المقدمة "الجزء الأول من كتاب العبر": المكتبة التجارية القاهرة بدون تاريخ ص ٢٦٣ وما بعدها.
- (٦) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٤ ص ٢١ وما بعدها .
- (٧) عبد الرحمن حسن: مقدمة الطبعة الثانية لكتاب الفقه على المذاهب الأربعة، نشر المجلس الأعلى للشئون الاسلامية القاهرة ١٩٨٦
  - ص۱۹.
  - (٨) المرجع السابق ص ٢٣، ٢٤.
  - (٩) المرجع السابق ص ٢٩، ٣١.
- (۱۰) يتفق ابن خلدون المتوفى سنة ۸۰۸ هـ/۲ م مع رأى علماء الإسلام الذين يرون أنه على عهد النبى كانت الأحكام تتلقى منه مباشرة دون نظر أو قياس لأنه كان يوحى إليه، ثم بعد وفاته أجمع الصحابة على وحوب العمل بالسنة فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات، ويذكر بعض المستشرقين حديثاً مثل هذا قاتلين إنه بعد زمن النبوة لم تعد النصوص كافية لما يلزم الجماعة من قوانين ، ولكن ابن خلدون يختلف

عنهم برده نشأة الإجماع والقياس إلى عوامل داخلية بينما يرد المستشرقون ذلك إلى عوامل خارجية، ومن الواضح أن رأى ابن خلدون هـو الأصح، وهناك العديد كابن عبد البر وابن القيم يرون أن الإجماع والقياس قد نشا منذ عهد الإسلام الأول، وهذا هو الرأى العام لجمهور الفقهاء.

- (١١) راجع دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة ١٩٦٤م المحلد الأول، مادة أصول الفقه.
  - (١٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد، مرجع سابق ص٥٥: ٢٢.
    - (١٣) سورة البقرة آية :٣٠.
- (۱٤) د. ممدوح العربي: "دولة الرسول في المدينة" بحث للدكتوراه تحت إشرافنا نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م ص ٣٥ وما بعدها .
- و د. عبد الرازق أحمد السنهورى: فقه الخلافة وتطورها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩ ص ص١١٠: ٨٣.
  - (١٥) سورة النور، آية : ٥٥.
- (١٦) أبو الحسن على بن حبيب الماوردى: الأحكام السلطانية، القاهرة الرام) أبو الحسن على بن حبيب من ١٥ وما بعدها .
- (۱۷) على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، القياهرة ۱۹۷۲، ص ١٦٠: ۱۸۷.
- (١٨) أبو الأعلى المودودى: نظرية الإسلام السياسية، ط١، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥.
  - (١٩) سورة المائدة آية: ٥٤.
  - (۲۰) سورة الشورى آية :۳۸.
  - (٢١) سورة آل عمران آية: ٩٥١.

(۲۲) د. حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الطبعة الأولى مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٧م حــ عص ٣٩ وما بعدها.

(٢٣) سورة المائدة آية : ٨.

(٢٤) سورة الأنعام آية: ١٥٢.

(٢٥) سورة النحل آية: ٩٠.

(٢٦) رواه الإمام أحمد في مسنده.

(٢٧) سورة النساء آية: ٥٩.

(٢٨) سورة التوبة آية : ٦.

(۲۹) ومن الملاحظ في أيامنا هذه أن قضية التوازن وتوتر العلاقات الدولية بين القوى المختلفة والمصالح المادية للشعوب قد أسدلت ستاراً كثيفاً على هذه المبادئ الإسلامية العظيمة، فتعطلت روح الجهاد، وانحسرت روح الأخوة الإسلامية في شعارات كاذبة، وإلا فأين نحن من استصراخ المسلمين بنا في بلغاريا ويوغسلافيا ، ولاسيما في اقليم "كوسوفو" وغيره، وكذلك ما نسمع به من اضطهاد المسلمين وإحراق مساجدهم واستذلالهم في بقاع الأرض دون أن يهب باقي المسلمين لنصرتهم والدفاع عنهم مخافة ضياع مصالحهم، وخشية من مخالب الدول التي تتآمر عليهم جميعاً، وتظهر روح العداء للإسلام والمسلمين، ويكفينا المستنعق الطائفي في لبنان الذي أزهقت فيه روح الإسلام، وقتل زعماءه وعلماءه على مرأى ومسمع من بغداد و دمشق والقاهرة وغيرها من العواصم العربية الإسلامية.

إن إهمال أمر الاقليات الاسلامية العرقية سواء في أوروبا أو أفريقيا أمر يندى له حبين المسلمين ويتطلب اتحاد كلمتهم للدفاع عس حقوقهم، وكذلك ينبغى أن نقف موقف الدفاع والأهبة لنصرة فلسطين ضد الصهيونية وغدرها القاتل وتشريدها لآلالف العرب المسلمين على مرأى ومسمع منا، وناهيك عما تفعله الدول الكبرى المسيحية من محاولات لتشويه معالم الإسلام وتوسيع نطاق التبشير في البلاد الإسلامية، وقد سجل والانتصار لكل فكر دخيل أو معتد على المقدسات الإسلامية، وقد سجل القرن العشرون لهؤلاء أعنف موقف حينما احتمعت دول السوق الأوربية، وطالبت باحتماع بحلس الأمن للانتصار لقضية رجل هاجم نبى الإسلام واقعة لم يحدث لها مشل حتى في القرون الوسطى المسيحية. وهكذا يجب أن ننتبه إلى وقائع الغزو المادى للإسلام بالإضافة إلى الغزو الفكرى والثقافي الذي يحمل في طياته ألواناً عديدة من التشويه والإهدار للقيم الإسلامية.

- (٣٠) سورة البقرة آية: ١٩٠.
  - (٣١) سورة المتحنة آية: ٨.
  - (٣٢) سورة الحج آية : ١٤.
    - (٣٣) رواه مسلم.
- (٣٤) سورة البقرة آية: ١٩٠.
- (٣٥) سورة آل عمران آية: ١١٠.
  - (٣٦) سورة القصص آية: ٧٧.
  - (٣٧) سورة الإسراء آية: ٢٩.
    - (٣٨) سورة المائدة آية: ٩٠.
  - (٣٩) سورة البقرة آية: ٢٧٩.
    - (٤٠) حديث متفق عليه.
      - (٤١) رواه مسلم.

- (٤٢) سورة التوبة آية :١٠٥.
- (٤٣) رواه البيهقي عن عائشة وهو ضعيف.
  - (٤٤) سورة التوبة آية: ١٠٣.
  - (٥٤) سورة الأنعام آية: ١٤١.
  - (٤٦) سورة آل عمران آية: ١٨٠.
  - (٤٧) سورة المعارج آية: ٢٤:٢٥.
    - (٤٨) سورة يوسف آية: ٤٣.
- (٤٩) سورة يوسف الآيات من ٤٧: ٤٩.
  - (٥٠) سورة الأعراف آية: ٢٤.
  - (١٥) سورة الكهف آية: ٤٦.
    - (۲۹) سورة نوح آية: ۱۲.
  - (٥٣) سورة البقرة آية: ٢٧٩.
    - (٤٥) سورة الفجر آية: ٢٠.
- (٥٥) محمد فتحى عثمان: الفكر الإسلامي والتطور، الطبعة الثانية، الـدار الكويتيه ١٩٦٩م ص٤٩٤: ٥٣٤.
  - (٥٦) سورة الليل آية : ٤.
  - (٥٧) سورة النور آية : ٣٧، ٣٨.
    - (٥٨) سورة المؤمنون آية : ٤.
    - (٩٩) سورة الهمزة آية: ١: ٤.
      - (٦٠) سورة النجم آية: ٣٩.
        - (٦١) سورة الحشر آية: ٧.
  - (٦٢) سورة التوبة آية: ٣٤، ٣٥.

(٦٣) ولقد أذاع الأستاذ الدكتور جمال مرسى بدر أستاذ الشريعة الإسلامية حامعة الرياض بجريدة الاهرام القاهرية في يونيو ١٩٨٩ - رأيا جديداً بصدد موقف الإسلام من الربا مؤداه أن الاقراض في الجاهلية والإسلام (فيما يختص بربا المال) كان يتم على أساس قاعدة الذهب، أي أن المقرض حينما يقرض المحتاج قطعة لها وزن معين من الذهب، ثم يعيدها إليه بوزنها كما أقرضها مستفيداً في هذه الحالة بفرق سعر الذهب بين وقت الإقراض ووقت السدد، فإن الإقراض على هذا النحو لا يعد من باب الربا. وقد يصح هذا الرأى إذا اقتصر الربا على المال وحده. بل على نوع واحد منه وهو الذهب من بين أنواع النقود مع شريطة ألا يوجب المقرض ارتفاع سعر الذهب عند السداد إذ يمكن أن ينخفض السعر . ولهذا فإنه الرقاعة فحسب فإن شبهة الربا تزول على هذا النحو.

وربما قصد صاحب هذا الرأى أن يشير إلى الارتفاع الجنونى لأسعار الذهب وعدم انخفاضها، وعلى هذا النحو سيستفيد المرابى من فرق التضخم الذى يتمثل فى ارتفاع سعر الذهب فى الفترة التالية لإقراضه وهذا الأمر يعد من قبيل الحرام لأنه لابد من التسليم -كما ذكرنا بقبول المرابى لتوقع انخفاض سعر الذهب نتيجة لأزمة أو لغير ذلك.

ولايد حل فى موضوع الربا أو فوائد المصارف ما استنته المصارف الإسلامية من قاعدة المضاربة التى تقوم أصلا على توجيه رأس مال الأفراد المسلمين إلى العمل المنتج مع المشاركة فى الربح والحسارة على السواء. وهذا وضع لايمت بصلة إلى الربا الذى أشار إليه القرآن لأنه:

أولاً: يكون فيه الطرف الثاني أى المقرض هو في الحقيقة صاحب رأس المال ويتقدم إلى المصرف الإسلامي لتوظيف رأس ماله لغايــة الربح مُسلماً بمبدأ الخسارة أيضاً في حالة عدم الربح أو إفلاس المشروع. هذا النوع من الإقراض يتخذ صورة الوكالة التي لاشبهة فيها للرباء اذا أن المصرف الإسلامي يعد في هذه الحالة وكيلاً عن صاحب رأس المال في إدارة شئون رأس المال ماله عن طريق الطرف الأول وهو المصرف الإسلامي.

ثایناً: أما النوع الشانی من الإقراض فإن تم بصورة عكسية إذ يقترض المسلم قدراً من المال من مصرف إسلامی لأجل معين ليقيم به مشروعاً كمصنع أو تجارة أو زراعة، فإنه على المصرف إذن أن يراعی أن يكون سعر الفائدة مساوياً لنفقات إدارة المصرف و سداد رواتب موظفيه مع نسبة ضئيلة جداً لكفاية سير العمل في حالة الخسارة أو توقف المقترض . عن الوفاء تماماً بديونه. وا لله أعلم بالصواب.

- وأيضاً راجع: أبو الأعلى المودودى: أسس الاقتصاد والنظم المعاصرة، ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام، ترجمة أحمد عاصم الحداد، الدار السعودية للنشر ١٩٨٥م

(٦٤) سورة النساء آية: ١.

(٦٥) سورة الحجرات آية: ١٣.

(٦٦) سورة الحجرات من الآية: ١٣.

(٦٧) أخرجه الديلمي عن سهل بن سعد. وفي رواية له عن أنس :"الناس مستوون كأسنان المشط ".

للشعائر المسيحية فسى أمريكا اللاتينية وأوروبا، وبخاصة شرقها، فرغم وحدة المسيحية نجد اختلافاً غير جذرى في ممارسة الطقوس والشعائر.

(٦٩) أخرجه البخارى الصلاة ٨٨، الادب٣٦، والنسائي الزكاة ٦٧ ومسلم "البر" ٦٥، والترمذي "البر"٨١.

(٧٠) سورة الفرقان آية: ٧٤.

(٧١) سورة الروم آية: ٢١.

(٧٢) سورة النساء آية: ١٩.

(٧٣) سورة النساء آية : ١٣٠.

(٧٤) سورة النساء آية: ٣.

(٧٥) سؤرة النساء آية ١٢٩.

(٧٦) سورة التكوير آية ٨، ٩.

(٧٧) سورة الإسراء آية: ٣١.

(٧٨) سورة النساء آية: ٢٥.

(٧٩) سورة الأحزاب آية: ٥.

(٨٠) سورة الإسراء آية: ٢٢، ٢٤.

(٨١) رواه الدارقطني والديلمي وقال الدارقطني لايصح من وجه.

(۸۲) سورة الشمس آية ۸،۷.

(۸۳) راجع: د.زينب عبد الجيد رضوان: النظرية الاحتماعية في الفكر الإسلامي أصولها وبناؤها من القرآن والنسه "رسالة دكتوراه تحست إشرافنا، سنة ۱۹۷۸ ص ۲٦٨ وما بعدها.

(٨٤) المرجع السابق ، ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٨٥) حديث صحيح أخرجه أحمد في سنده، والبخاري في الأدب المفرد والحاكم.

(٨٦) سورة المائدة آية: ٥٤.

(۸۷) سورة البقرة آية ۲۳۷ وسوف نعالج هذا الموضوع مرة أخرى في الفصل الحناص بفلسفة التشريع في الإسلام بين النزام القانون بفكرة القصاص والالتزام الحلقي بفكرة العفو القائم على الحكم.

(٨٨) سورة فصلت آية ٣٤.

(٨٩) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون -جـ١، ص٣٦. ولقد حدث الاعتراف بانطواء الإسلام على مثل أخلاقية ينبغى على جمهرة المسيحيين قراءتها وتلمسها في تصريح لبابا روما في مؤتمر اللقاء بين المسيحية والإسلام في طرابلس في أوائل الثمانينات، وقد قدم الباحث فيه بحثاً بعنوان "نحو أيديولوجية إسلامية عربية" تناول فيه الأسس الأخلاقية للدعوة الإسلامية منذ سيدنا إبراهيم إلى سيدنا محمد عليهما الصلاة والسلام.

(٩٠) راجع للمؤلف: أصول الفكر الأخلاقي عند الماوردي: يحث نشر بمجلة الحكمة الليبية.

(۹۱) راجع

- Mackenzl: Manuel of Ethics, London.
- Sidgwick : History of Ethics, London.
- Broad : Five typs of Ethical thearies.
- Hobhouse: Morals in Evolution, London.
- Boyer "Albert" : Moral et science des moeurs.
- Kant "Emmanwil" Fundmentals of the Metaphysics Morals.
- Ency. of Religion & Ethics: Art "Moral" & Art Ethics.
- Ency. of philosaphy; Art "Moral".

- د. محمد عبد الله دراز: دستور الأحملاق في القرآن "دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن تعريب وتعليق د/ عبد الصبور شاهين الطبعة الأولى دار البحوث العلمية الكويت ١٩٧٣م.
  - اندريه كربسون: الأخلاق في فلسفة الحديثة.
    - محمد يوسف موسى: الأحلاق في الإسلام.
      - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة.
- د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: درا المعارف القاهرة.
- راجع إيضاً للمؤلف: تاريخ الفكر الفلسفى حـ ١ "أفلاطون" الأخلاق عند أفلاطون" درا المعرفة الجامعية الإسكندرية.
- تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٢ "أرسطو والمدارس المتأخرة" " الأخلاق عند أرسطو والأبيقورية والرواقية" دار المعرفة الجامعية الإسكندرية.

## ncy of Britanica: Art Conciousness : داجع (۹۲)

" المشكلة الأخلاقية وأزمة الضمير "بحث للمؤلف نشر بمجلة الشاطئ"

(٩٣) سورة الشمس : الآيات من ٧: ١٠.

(٩٤) سورة البقرة : آية ٢٨٦.

(٩٥) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن.

(٩٦) محمد يوسف موسى: الأخلاق في الإسلام -دار المعارف القاهرة ص٦٢ وما بعدها .

(٩٧) سورة البقرة آية : ٢٨٦.

(٩٨) سورة الأنفال آية: ٧٧.

(٩٩) سورة فاطر آية : ١٨.

- (١٠٠) سورة الإسراء آية: ١٥٠
  - (١٠١) سورة التوبة آية : ٦٠.
- (١٠٢) رواه الشيخان وغيرهما عن ابن عمر.
- (١٠٣) حديث صحيح رواه الإمام أحمد في سنده عن أبي سعيد.
  - (٤٠٤) رواه البخاري عن عمر رضي الله عنه.
    - (١٠٥) سورة البقرة آية: ٢٨٦.
    - (١٠٦) سورة الشمس آية : ١٠،٩.
    - (١٠٧) سورة الناس : الآيات من ١: ٤.
    - (١٠٨) سورة البقرة الآيات : من ٢: ٤.
      - (١٠٩) سورة الجاثية آية : ٢٣.
      - (١١٠) سورة الفتح آية : ٤ . ٠
      - (١١١) سورة الكهف آية : ٨٤، ٨٥.
- (١١٢) محمد سليم العوا: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، دار المعارف، القاهرة ص ٤٦ وما بعدها.
  - (١١٣) سورة البقرة آية: ٢٢٩.
  - . (١١٤) د. سامي نصر : التولد عند المعتزلة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة .
    - (١١٥) سورة النساء آية : ٩٣.
    - (١١٦) سورة البقرة آية : ١٧٩.
    - (۱۱۸) سورة الفرقان آية : ۲۸، ۲۹.
      - (١١٩) سورة الإسراء آية : ٣٢.
        - (١٢٠) سورة النور : آية ١٩.
        - (١٢١) سورة النور آية : ٢٣.
    - (١٢٢) سورة المائدة آية : ٣٨، ٣٩.

(١٢٣) سورة المائدة آية : ٣٣.

(١٢٤) سورة المائدة آية : ٥٥.

(١٢٥) سورة البقرة آية : ١٧٨.

(١٢٦) سورة آل عمران آية : ١٣٤.

(١٢٧) سورة البقرة آية : ٢٣٧ .

(١٢٨) على أننا يجب ألا نغفل أمرين فيما يختص بالمؤرخين الإسلاميين:

الأمر الأول:

هو أنه على الرغم من أنهم كتبوا في التاريخ العام للبشرية منذ نشاتها الأولى وأرخوا للشعوب البائدة والمعاصرة لهم بقدر ما كانت تسمح به وسائلهم حين ذاك في جميع الروايات وتدوينها بأسلوب السرد غير النقدى، إلا أنهم لم يغفلوا التسليم بوجود مدبر وراء هذا التاريخ الإنساني وهو الله، ولم يجحد أحد منهم اعتبار أن الألوهية هي سند التاريخ الإنساني ومبعثه إلى يوم القيامه باستثناء مؤرخي بعض الفرق الضالة، التي تقول بمبدأ دورية الزمان الأزلى، وتنفي وجود الأخرة بعد فناء هذا العالم، وتعتبر أن العالم يمر بأدوار وأطوار لامتناهية، لاتقف عند حد ولاتصدر عن خالق محدث، ومعتنقوا هذه البيئة فرقة الإسماعيلية على اختلاف طوائفهم وهم أصحاب فكرة الزمان الدوري، ولهذا يتخذ التاريخ عندهم صورة أخرى، وهي بالذات تاريخ الأئمة أو الحكام المتالمين في (عالم لامتناهي)، (وزمان لامتناهي)، وهذا المرقف أبعد ما يكون عن النظرة الإسلامية الصحيحية، ومن ثمة يجب الحذر من كتابات مؤرخي الأسطط والانحراف في العقائد.

والأمر الثاني:

ان بعض كتابات المسلمين برغم محاولتهم الالتزام بالموضوعية كلما أمكن -قد اشتطت في التعامل مع غير العرب من المسلمين فنقلوا لغاتهم وانتقدوا العرقيات الجنسية الأخرى مثل الفرس والأتراك والمغول والزنوج، كما انتقد العرب هذه العرقيات وردوا - عليهم ، وأيضا بالغ المؤرخون العرب في وصف سلطان ملوكهم، وتضعفوا في تعدد الجيوش بحيث أصبحت في حكم الملايين بينما كان مجموعهم قليلا في ذلك الوقت.

على أن العرب لم يغفلوا لحظة واحدة عن الايمان بتاريخية المنهج في علم التاريخ أى بالتسلسل التاريخي للأحداث كما فعلت بعض المذاهب المعاصرة.

(١٢٩) لا يعد الطب النبوى الروحانى من قبيل هذا النوع من طب التعاويز البشرى الذى كان شائعاً فى العصور السابقة ولما كان حيز الدراسة لا يتسع لمعالجة هذا الموضوع الخطير.. لهذا فإننا سنفرد له بحثا خاصاً فى الطبعة الثانية من هذا الكتاب بعد دراسة مستوعبة انشاء الله.

(۱۳۰) سورة الشمس : الايات من ۷: ۱۰.

(١٣١) سورة آل عمران: آية ١٠٣ .

(۱۳۲) أخرجه ابن السمعانى بسنده فى أدب الإملاء عن ابن مسعود، برأية:
"إن الله أدبنى فأحسن أدبى ثم أمرنى بمكارم الأخلاق.." وقال السيوطى
فى الجامع الصغير عنه إنه صحيح، وللعلماء فيه كلام كثير يخالف ما ذكره
صاحب الجامع الصغير. ومنه ما قاله الزركشى: "حديث أدبنى ربى
فأحسن تأديبى" معناه صحيح لكنه لم يأت من طريق صحيح، وذكره ابن
الجوزى فى الواهيات.



# خاتمة

وهكذا نكون قد عرضنا في هذا الكتاب لجملة من مشكلات المنهج العلمي الحديث والمعاصر ، وتناولنا بالدراسة المستفيضة أصول هذا المنهج ، وعملنا على عرض جملة من المبادئ والآراء تصلح في جملتها، الكي نعقد دراسة مقارنة في المناهج بين كل من المنهج الإسلامي والمنهج الغربي في العلم ، وقد تطرقنا لتحقيق هذا الهدف إلى كثير من المسائل لعل من أبرزها ما يلي :-

أولاً: إن العلم الإسلامي الذي يرتبط بقاعدة الإيمان قد ازدهر في عصور الإسلام الخوالي ، وأصبح علماً شمولياً ، رغم ارتباطه بقواعد الدين والإيمان الحق ، ومعنى هذا أننا نوجه النظر إلى دعهاة التغريب والمهاجمين لربط العلم بالدين ليعلموا أن هذا الارتباط – أي ارتباط الإيمان بالعلم – لن يكون عقبة في سبيل تقدم العلوم ، وقد ضرب المسلمون المثل على صحة هذه الدعوى ، فالتدخل الديني الذي كانوا يخشون منه ، والذي تمثل في القرون الوسطى وبدايات عصر النهضة، كان مشلاً صارخاً على تعنت الكنيسة ووقوفها بعقلية متحجرة أمام العلوم ورجاله، هذا التدخل لم يشهد العالم الإسلامي له والسنة ، ومما دبجه علماء الإسلامية إنما تستمد أصولها من الكتاب والسنة ، ومما دبجه علماء الإسلام من خلال الراث الإسلامي العريق الذي تشتم منه الأصالة العلمية التي تستظل بالإيمان وتكتسي بطابع الشمولية كما ذكرنا وتقف في مواحهة أفكار الاحتمال والشك التي تتربص بعينيه العلم والموفة.

ثانياً: لقد لاحظنا من خلال الاستعراض المفصل بعض تصنيفات العلوم ، أنه على الرغم من متابعة بعض فلاسفة الإسلام لتصنيفات اليونيانين - لا سيما أرسطو - إلا أن هناك اختلافاً جوهرياً يتميز به علماء الإسلام هو إفرادهم قسماً خاصاً بالعلوم النقلية أي الشرعية - وهي العلوم المتعلقة بالدين وباللغة العربية وآدابها باعتبارها لغة القرآن ، وقد كان لتلك العلوم الشرعية الصدارة عند المسلمين على مر التاريخ.

وقد كان من أكثر تصنيفات العلماء المسلمين حدة تصنيف "ابن خلدون" والذي قام فيه بتحديد دور العقل في العلوم النقلية ، وبين أن عملية إلحاق الفروع بالأصول أو إدراج الجزئيات تحت الكليات لا تتم آلياً ، ولكنها تحتاج أولاً إلى التأكد من ثبوت الأصل أو الحكم الكلي المذي تندرج تحته الجزئيات كما ميز "ابن خلدون" لأول مرة بين الصنائع والعلوم على اعتبار أن المهارة تختص بالجانب اليدوي المهني ، أما العلوم فتنطوي على مباحث عقلية.

وهكذا تأتى أهمية دراسة تصنيف العلوم من حيث تناولها للتمييز الذهني الحاسم بين مجالات بحث كل علم على حده ، وهو ما ساعد على تقدم العلم من خلال التركيز على التخصص الدقيق في مجال كل علم على حده ، أى بتوجيه اهتمام العلماء إلى خاصيتي العلم الأساسيتين وهما "الشمولية".

ثالثاً: لقد تبين من خلال معالجتنا لموضوع أزمة المنهج في العلوم الإنسانية كيف أن تلك العلوم ، والفلسفة من بينها بصفة خاصة كانت تنوء بتدخل اللاهوت منذ القرن السادس عشر إلى أوائل القرن الثامن عشر ، فلقد حاءت المذاهب الناسفية المختلفة ولا سيما عند ديكارت - ذات

طابع لاهوتى ظاهر على الرغم من ثورتهم على العقبات التى وضعتها الكنيسة ورحالها فى وجوههم ، إذ مهما حاول الفيلسوف الزعم باعتماده على العقل المحض ، إلا أن عقيدته اللاهوئية لابد أن تظهر كموجه لا شعورى فى كتاباته.

وابعاً: لقد انتهينا إلى أنه ينبغي أن نحذر تماماً من تطبيق منهج العلوم التجريبية وهو المستخدم في العلوم الطبيعية على مجال العلوم الإنسانية ، إذ أن هذا الخطأ قد أدى إلى أزمة مستحكمة في الغرب ، فبينما يتميز الإنسان من بين سائر الكائنات بأنه روح وحسد ، وليس مادة فحسب ، نحد أن الغرب في دراسته للإنسان قد أهمل الناحية الروحية ، أما المسلمون فقد تمسكوا بهذه الحقيقة الأساسية في الوجود الإنساني، ومن ثم نجحوا في مضمار العلوم الإنسانية ، ولا سيما فيما يختص بالجانب النفسي والروحي في الإنسان ، بينما فشل العلم الغربي في هذه الناحية ، ولهذا فإنه يواجه اليوم بأزمة خطيرة بسبب استعصاء العلوم الإنسانية على المنهج التجريبي ، وضرورة استخدام منهج الفهم الجديد أو الاستيطان في دراستها.

خامساً: يجب أن نلاحظ أنه إذا كنا نتناول العلوم في المدرسة الإسلامية ، عنهج الإيمان وعلى افتراض ثنائية الوجود الإنساني فلسفياً ، فإننا مع هذا نتجه بأبحاثنا إلى نفس الموضوعات التي يعالجها العلم الإنساني الغربي عن الإنسان ومشكلاته ، فالغرب لم يتدع موضوعات حديدة ، بل إن الغربيين والإسلاميين يبحثون في موضوعات متماثلة ، ثم يأتي الإختلاف من حيث تميز الباحثين الإسلاميين بسمتين :-

السمة الأولى : هي قيام العلم في الإسلام على الإيمان بوحود الله ، ولا يعين ذلك أننا نبيح تدخل الميتافيزيقا أو الغيبيات في شعون العلم ، بــل كما ذكرنا مراراً في متن هذا الكتاب. فإن الإيمان عند العلماء يعتبر قيمة عظمي تحفظ أصحاب العلم من الوقـوع فـي الخطـا، وتدفعهم إلى التمسـك بكـل الفضـائل والقيـم ، وبذلــك تنبــع الأخلاق العلميـة من الــروح الدينيـة الإنســـانية التــي لا تتعــارض مطلقاً في تجردها وإخلاصها مع الروح العلمية ، فالإيمان بــا لله هو نقطة انطـــلاق البحث العلمي ، وهــذا الإيمـــان يعيننــا على تجشم المشاق ، وتحمل الصعاب ، والصبر على مكاره البحث العلمي ، والوقوف أمام الشدائم المعوقمة للبحث ، والشعور التام بقوة القضايا والموضوعات البحثية والإرتفاع بهاعن مستوى التشكيك والاحتمال الواسع ، إذ أن الله - إذا كنا مؤمنين - سيعلمنا في حالة الإيمان والتقوى ، وسيصل بنا إلى الهدف اليقيني والمحقق لأقل درجات الاحتمال إذا أخلصنا في العمل، وبهذا لا يكون الإيمان دافعاً إلى التواكــل كما يزعــم العلمانيون ، بل إنه على العكس من ذلك يُعد بمثابة حافظ للإنسان في مسار بحثه ودافعاً إلى التقدم في البحث بكل ثقة ويقين بأن الله تعالى لا يضيع أحر من أحسن عملا ، ولا يفوتنــــا في هذا الجحال أن نتذكر كيف أن ديكارت قد أقام مذهب ويقينه المعرفي على أساس حفظ الله لنا من الشيطان الماكسر الخبيث مع أنه كان أول من أسس منهجه على شرطين هامين هما "الجلاء والوضوح" ، واتخذ من اليقين الرياضي مثالاً لما ينبغي أن نحتذيه في مجال المعرفة بعامة.

السمة الثانية: إنه بينما تقوم العلوم الإنسانية في الغرب على أساس نظرة واحدة هي اعتبار الإنسان حسداً فحسب ، تجد أن العلوم الإنسانية في الإسلام تفترض اتحاد النفس بالحسد ، فلا انفكاك بينهما في مجال تشخيصناً للسلوك سواء من الناحية الفردية أو الاحتماعية.

سادساً: إن إيمان العالم المسلم بأن الإنسان مكون من نفس وبدن ، لا يعني استبعاد المنهج التجريبي تماماً من مجال دراسة العلوم الإنسانية ، بل إننا في مجال هذه الدراسات نطبق كل قواعد المنهج التجريبي المطبقة في الغرب ثم نُدخِل عليها المنهج الجديد وهو منهج الفهم أو الاستبطان ، أو الملاحظ المباشر لدراسة الظواهر الانسانية... فقد يدرس الإنسان أعماق نفسه ، ويسجل انطباعاته عن نفسه ، ثم يضاهيها بما توصلت إليه المقاييس والاختبارات النفسية الكمية كمقاييس الذكاء ، ومقاييس الشخصية ومقاييس سرعة الرجع ، والمدراسات الأخرى عن القلق والتوتر .... الخ ، أي أنه حينما يلجأ إلى تفسير الظواهر فإنه يستخدم حصيلة المنهج التجريبي كما يقوم به الغرب تماماً بالإضافة إلى حصيلة المنهج المديد الذي يمتل الإنسان فيه إما بنفسه ، وإما بالآخريان احتكاكاً مباشراً حتى يتبلور الباطن في صورته الكيفية مع الظاهر الذي أمدنا به القياس المادي باستخدام طرق القياس المختلفة.

وعلى هذا فإذا كان العلم المعاصر بصورته الوضعية لا يسمح بتطبيق المنهجنين معاً مما أدى إلى أزمة في مجال العلوم الإنسانية ، فإنه يمكن المباحث الإسلامي أن يتجه إلى تصحيح الموقف الوضعي ، وإلى السير منطلقاً من طبيعة

النظرة الإسلامية التي تؤمن بثنائية الإنسان ، وبتكامل الارتباط بين النفس والجسد ، ولهذا فإننا نرى أن الباحثين المعاصرين في مجال العلوم الإنسانية بعد أن انتهوا إلى أزمة المنهج التي أشرنا إليها أخذوا يقتربون شيئاً فشيئاً من وجهة النظر الإسلامية ، وذلك بتطبيقهم للمنهج الجديد في الفهم والإستبطان.

سابعاً: إن الموقف الإسلامي في العلوم الإنسانية لا يكتفى بالنظرة الجزئية كما يفعل أصحاب العلم الوضعي الذين تنصب أبحاثهم على حزئيات في مجال العلم بدون أن يلاحظوا العلاقات التي تربط هذه الجزئيات بعضها بالبعض الآخر حتى تكون في النهاية كلية شاملة ، ومن ثم فلا نستيطع مثلاً دراسة بعض نواحي السلوك الإنساني لبعض الأفسراد ، إلا إذا ربطناها بالسلوك الإنساني العام ، ولا نستطيع دراسة الكثير من التيارات الاقتصادية أو السياسية بمعزل عن التيارات الأخلاقية والاجتماعية ، وهكذا نجد أن التقوقع في البحث على جزئيات بعينها ، إنما يفقد البحث العلمي طابعه الشمولي ، الأمر الذي لم يغفله علماء المسلمين ، إذ أنهم لا يبحثون عن الجزئي إلا في نطاق الكلي ، فقد وحدنا أن العلوم الإنسانية كلها تستظل من وجهة النظر الإسلامية بمظله واحدة هي الشريعة ، وتنبع من خلال وعاء واحد يحويها هو علم أصول المعروفة.

ويبدو أن فكرة ترابط الدراسات الإنسانية ، وهو دورانها حول موضوع واحد هو الإنسان ستؤدى بنا إلى وضع تفسير موحد للظواهر الإنسانية ، وهو تفسير يتسم بطابع الكلية والشمول ، كما هو الحال في محال العلوم الطبيعية بعد أن تدخلت الرياضة كأساس منهجي لها ، فاتجه العلماء إلى محاولة وضع

معادلة رياضية موحدة لسائر الظواهر الطبيعية ، وهـو مـا قـد يتحقـق فعـلاً مـع تقدم العلم وفتحه لآفاق حديدة في الكون ، على اعتبـار أن هناك إرادة واحـدة منظمة للكون كله هي الإرادة الإلهية.

ثاهناً: إن العلم الذي ينطلق من قاعدة الإيمان يلتزم القائمون عليه بامور أخلاقية وإنسانية تنبع من صميم المبادئ الدينية وهي تتجه في جملها إلى تحقيق سعادة البشر في الدنيا والآخرة ، والعمل على تهيئة أمثل الظروف وأكثرها فاعلية لكي تستمر حياة البشر بدون مخاطر أو معاناة أو إرهاب أو تدمير ، ومن ثم فإن العالم المؤمن مطالب بان يتوخى في بحثه العمل على إسعاد البشرية بما يكتشفه من قوانين ومنجزات علمية سواء في مجال العلم النظري أو التكنولوجيا.

إن العلماء المؤمنين يخشون الله في سلوكهم العلمي ، فإذا كشفوا عن قوانين الذرة ، وانطلقت الطاقة من بحوثهم ، فإنهم يعملون على توجيهها للأغراض السلمية ولخدمة الإنتاج وزيادته كماً ، وتحسينه كيفاً من أحل تحقيق الرحاء العام والرفاهية لبني الإنسان.

أما العلماء الذين لا ينطلقون من قاعدة الإيمان الصلبة فإنهم يستخدمون منجزات العلم في صناعة أجهزة الحرب والتدمير الرهيبة من أحل القتل والتشريد والقضاء على سعادة البشر وحياتهم ، وإشاعة الخوف والبؤس وروح الشر بين الناس.

وهكذا نجد أنه بينما يحمل العالم المؤمن والمسلم بصفة خاصة رسالة السلام والمحبة والسعادة والاستقرار والرفاهية لبنى البشر جميعاً ، نجد أن العالم اللاديني - أي العلماني - لا يحفل بهذه المعانى ، فيستخدم منجزات العلم

ومكتشفاته في سبيل القضاء على البشرية وتدميرهـ كما حدث في "نجـازاكي" وهيروشـيما.

وهناك أمثلة كثيرة لصور التدمير وإشاعة الخراب في المعمور من الأرض، وتتمثل هذه الصور في استخدام الغازات السامة والميكروبات في الحروب، وبث الأمراض عن طريقها في بلاد الخصوم، واستخدام الإشعاعات والموحات الكهربية في الصراعات القائمة بين المتحاربين من البشر، ولو كان العلم ينطلق من قاعدة الإيمان، فإن العلماء سيقفون - إذا كانوا مؤمنين - وقفة رجل واحد للحيلولة بين حكوماتهم، وبين استخدام المكتشفات العلمية المتقدمة في تدمير الآخرين. ا

وبناء على هذه التوجيهات والآراء التى تشكل فى بحملها فصول البايين "الأول والثانى" حيث عقدتا مقارنة مستفيضة بين قواعد وإنجازات علماء المسلمين فى مواجهة نظرائهم فى الغرب الحديث ، ينبغى إذن أن نبين مدى انطباق هذه الآراء على اتجاهنا فى موضوع "أسلمة المعرفة" ، الذى هو موضوع "الباب الثالث" من هذا الكتاب ، وهو يُعد الجزء الرئيسي المستهدف من تحريرنا لهذا المؤلف حيث أقمنا العلوم الإنسانية كلها انبثاقاً من الفقه الإسلامي من حيث أنه العلم الإسلامي الذي تنتظم به المعاملات الإسلامية فى شعون المحتمع والناس باعتبار أن هذه الدنيا هى مركبنا إلى الاحرة.

وينبغى أن نؤكد مرة أخرى أننا لسنا بصدد دراسة ظاهرات إنسانية حديدة في دائرة العلوم الإنسانية من حيث تناولنا لها كمدرسة إسلامية، فالإنسان هو نفس الإنسان بنوازعه ومشاعره وعقله وسلوكه ، ومعظم المشكلات الإنسانية التي يعالجها العلماء تكاد تتقارب أو تتطابق في كل بلاد

العالم مع إعطاء بعض التقريبات العلمية لتأثير البيئة والمحتمع على سلوك الأفراد، وتصديقاً لهذا فإن الأمراض النفسية لها مسميات واحدة في العالم ، فنجد الباحث الإسلامي يعترف بوحود "القلق النفسي" "وانفصام الشخصية" "والنورستانيا" و"الهيستريا" ، تماماً كما يعترف الباحث الغربي بها ، ولكن أسلوب تناول تلك الأمراض ومنهج علاجها قد يختلف من مدرسة إلى أخرى تبعاً لعوامل كثيرة نظرية وعملية ، ولكن تبقى مع هذا الدراسات النفسية منصبة على مشكلات معروفة ومطروقة ، وكذلك في مجال علم الاحتماع ، فقد تختلف المشكلات من بلد إلى آخر من حيث وجودها عند البشر في مستوياتهم المتقاربة ، فالمشكلات الإحتماعية والنفسية في البلاد النامية تكاد تتقارب نسبياً ، وربما يجئ دور الدين في نطاق الإسلام كعامل فعَّال في سبيل العلاج الموضوعي لكثير من المشكلات الاحتماعية والفردية ويأتي هذا من منطلق أن منهج الله سبحانه وتعالى خير معلم للبشر ، وأنه تعالى رسم الطريق بوحيه لإسعاد البشرية ، وكشف عن أسرار خاصة بحياة الإنسان ، لم يكن ليصل إليها وحده إلا بشق الأنفس ، وهنا نجد أن العالم المسلم قد يتقدم خطوة على العالم الغربي في مجال العلوم الإنسانية ، وذلك لإيمانه بأن الإسلام ينبذ الصراع الداخلي للنفس ويرفض أن تكون الغريزة الجنسية هي صاحبة الصوت المطلق في حياة الإنسان ، ويؤكد أن الإنسان ليس مادة فحسب ، وان قطرته الأصلية فطرة أخلاقية سليمة ، وأنه وحد إنساناً كما هو ، وليس متطوراً على الزواجف والثدييات.

لقد كان استنادنا إلى الفقه الإسلامي بوصفه موضوعاً رئيسياً لأسلمة المعرفة راجعاً إلى أننا وحدنا أن الفقه حينما أثمر وأينعت حنباته صدر عنه علم فلسفى أصيل هو علم أصول الفقه ، ووجدنا أنه قد أتيحت للمسلمين كل

الظروف التى تهيئ لهم تطوير مباحثهم العقلية عن طريق أصول الفقه وعلم الكلام ، أما أمورهم السلوكية والنفسية فقد وصلت الذروة من حيث العمق الروحي في مجال التصوف ، وسنجد في مقدمات التصوف الإسلامي عند الرعيل الأول من المسلمين مجالاً واسعاً لدراسات أخلاقية ونفسية ، فليس التصوف علماً منغلقاً على نفسه ، بل هو علم آفات النفوس وأمراضها ، وذلك معزل عن كل اتجاهات التصوف الباطني التي قضت على شموخ الدراسات الصوفية الأخلاقية والنفسية عند المسلمين مما دفع بأهل السلف إلى نبذ الكثير منها في منحاهم نحو سلفية مطهرة ، ويهمنا بهذا الصدد أن نشير إلى أن ابن خلاون كان أول من أفسح موضوع الفقه لكي يثقبل الدراسات الإنسانية في خلاون كان أول من أفسح موضوع الفقه لكي يثقبل الدراسات الإنسانية في معروفة عند الإسلمين مشل علم الاحتماع وعلم النفس ، وعلم معروفة عند الإسلمين مشل علم الاحتماع وعلم الإدارة ، وعلم الأثروبولوجيا ، وعلم الاقتصاد ، وعلم الأخلاق ، وعلم الإدارة ، وعلم الرابية ، وكانت كل هذه العلوم غير معروفة بأسمائها مع أن موضوعاتها المترسة حت علم أصول الفقه ، وأهم هذه الموضوعات "السياسة" وهي علم يدور أصلاً - كما ذكرنا - على موضوع الإمامة.

ولقد استفضنا في تفصيل فكرة الإمامة ، ونظام الشورى ، وقيام الدولة في الإسلام وكل هذا قد عالجه فقهاء المسلمين في كتبهم عن نظم الجكم ودساتير البلاد وغيرها ولكل هذا يشكل علم السياسة كما ندرسها حديثاً ومعاصراً ، ومن ثم تأتى دراسة النظم السياسية الغربية والقانون الدولي العام والخاص والتاريخ السياسي المعاصر ، ودراسات الدستور ، تأتى كلها في نطاق الدراسات المقارنة في علم السياسة وعلم القانون ، وهكذا نستطيع أن نبين بوضوح أصالة علم السياسة الإسلامي.

وأما بالنسبة لعلم الاجتماع فقد أوضحنا كيف أن المسلمين قد برعوا في توصيف المجتمع الإسلامي ، وأن الشريعة الإسلامية قد أعطت ما فيه المسزيد فيما يختص بتنظيم الأسرة والزواج والطلاق والميراث بحيث نجم عن نظام المواريث دراسة موسعة لنظم القرابة في المجتمع ، كما أن علم الاجتماع الإسلامي ينفرد بعدة عميزات عن علم الاجتماع الغربي منها :-

أو لاً : قيامه على ازدواجية الوجود الإنساني ، نفس وحسد.

ثانياً: استخدامه للمنهج الكيفي - أي منهج الفهم - بالإضافة إلى المنهج التجريبي.

ثالثاً: رفضه فكرة التطور التى ترجع الإنسان إلى وجود حيواني بسيط وهو "الأميبا" ثم يأتي الإنسان فى نهاية سلم التطور ، لكى يظهر الإنسان البدائي فى صورة العشيرة والبطون والقبيلة ، وليس فى صورة الأسرة، وأيضاً يرفض الإسلام فكرة وجود عصر تشيع فيه العائلة الأموية ، وعصر تشيع فيه العائلة الأبوية على حد ما يقول علماء الاجتماع.

إن الإسلام يرفض قطعاً كل هذه الآراء التي تبدأ من أقوال "مورجان وفريزر" في شيوعية المجتمع الإنساني الأول ، ذلك أن الحقيقة الأساسية التي يقوم عليه علم الاحتماع الإسلامي هي الإيمان با لله وملائكته أولاً ، وبأن الخلق من عند آدم وحواء ، وما أنجباه من أسرة أولى ، ثم يتزاوج هؤلاء الأفراد لتنشأ عدة أسر ، وبذلك يكون البناء الإنساني الأول مركزاً في الأسرة، وهذا نسق في علم الاحتماع الإسلامي يختلف تماماً عن النسق الغربي في علم الاحتماع.

وإذا انتقلنا إلى موضوع الأحلاق فإننا نجد أن العديد من الفلاسفة المسلمين وكتابهم - قد غفلوا عن المورد الإسلامي للأحلاق ، والممثل في الكتاب والسنة واندفعوا ينهلون من الأحلاق اليونانية - كما وردت عند أفلاطون وأرسطو - وقد أشرنا إلى خطورة هذا المسلك ، ووجهنا النظر إلى ضرورة استقاء المبادئ الأخلاقية من الكتاب مباشرة وقد عرضنا للنظرية الأخلاقية على ضوء ما جاء به الكتاب الكريم والسنة النبوية المشرفة ، ولكننا وجدنا أن كثيراً من العلماء المعاصرين قد أجادوا في عرض هذا الموقف الأخلاقي الإسلامي وأشرنا إلى هؤلاء المبرزين في هذه الناحية.

وفلى دائرة الاقتصاد – وحدنا أن الكثيرين من علماء الاقتصاد الإسلامي الإسلامين قد أسهموا بحظ وافر في الكشف عن هيكل الاقتصاد الإسلامي ولكننا نحتاج إلى دراسات منهجية في هذا الجال لأن النصوص القرآنية لا تعطينا تفصيلات نستطيع الاسترشاد بها ، إذ هي توجهنا إلى الطريق الصحيح ومن ثم نحتاج إلى إعمال النظر لإقامة صرح الاقتصاد الإسلامي ، وقد اتضح لنا أن ما يقال عن اشتراكية الإسلام غير صحيح ، إذ أن رؤوس الأموال مصانة في الإسلام ، وأن النظرة الاقتصادية الإسلامية بما تنطوي عليه من تكافل احتماعي أداته الزكاة والصدقة والمكوس ... وغيرها من أبواب الجباية الإسلامية التي تغذي بيت المال ، كل هذه الأمور كفيلة بأن تحدث حراكاً احتماعياً ينتج عنه القضاء على الفقر والعدم في الجتمع الإسلامي.

وهناك أيضاً توجيهات إسلامية فيما يختص بالإنتساج ، إذ جعل الإسلام العمل أساساً للحياة ، فالعمل عنصر ضرورى لإنتاج السلع الغذائية والصناعية وغيرها من أمور الزراعة والتجارة والخدمات... الخ ، وقد أقام الإسلام نظام

الحسبة لمراعاة عدالة توزيع المنتج الاجتماعي ، وعدم سوء توزيع الدخل القومي الذي تكون الزكاة - كما ذكرنا - عاملاً مؤثراً في ضبط توزيعه.

هذا بالإضافة إلى أن الإسلام قد حض المسلمين على ضرورة الاعتدال فى استهلاك السلع والنقود ، وعدم الإسسراف أو التبذيس ، وأهم قاعدة إسلامية أغفلها الغرب نجدها عند الإسلاميين وهي نبذ التعامل بالربا ، ولا تزال أقلام كثير من المسلمين تتناول هذا الموضوع ، وما هو وحه الحلام أو الحرام فيه ، وهل هو شبيه بربا الجاهلية ، أم هو نظام حديد يتساوى مع ظهور المصارف في العصور الحديث بصورة لم تكن موجودة في العصور القديمة، فالمصرف هو الآن أساس الوحدات الاقتصادية ، ومسركز التجمع الاقتصادي في العالم ، والمسلمون يشكلون جزءاً من هذا العالم ، فكيف يستطيعون الحفاظ على أموالهم في ظل عالم يحكمه سعر الفائدة .... وانني انتظر اليوم الذي يظهر فيه اتحاد المصارف الإسلامية ، وأن تكون أرصدتها الأساسية هي نفس أرصدة البترول العربي الإسلامي بدلاً من أن يتشتت فينتفع به الغرب قبل أن ينتفع به المسلمون . وربما وحدنا هنا أو هناك بعض النظم المصرفية الجديدة ، والتي تتحذ طابع الإسلام مثل بنك فيصل الإسلامي الذي يتبع نظام المضاربة في أموال المودعين المسلمين ، وبذلك يطهر أمواهم من الربا.

وعلى أية حال فإن المشكلة الاقتصادية تعد من أهم مشاكل العصر ولا سيما في الدول النامية بعامة ، والإسلامية منها بخاصة ، فعلينا إذن أن نتدبر دقائق تلك المشكلة وأن نعمل على أن تكون لنا مدرسة اقتصادية إسلامية تعني بكل منجزات العلم في الاقتصاد من حيث التخطيط الذي أشرنا إلى حزء منه كنا ورد في القرآن الكريم ، كما تعني بمتطلبات التنمية في جميع المجالات الزراعية والصناعية والتجارية والخدمية .... الخ.

ولا يكاد الحال في مجال التشريع الإسلامي يشذ عن النطاق السابق، فالتشريع أمر أساسي لتنظيم الحياة الإسلامية ، وضرورة قيامها على أصول وأسس شرعية ، ويعمل الفقهاء في مصر ، وفي البلاد العربيسة على تقنين الشريعة ، بمعنى أن يستنبطوا منها كل النظم والقوانين التي تحكم الحياة الإسلامية ، وقد نجحوا في ذلك فيما يختص بالأحوال الشخصية من زواج وطلاق ومواريث... وكذلك في نظام العقوبات ، أي في القانون الجنائي إلا أنهم لم يطبقوا نفس النصوص الواردة في الشريعة بهذا الصدد.

ويمكن القول بأنه في مجال القانون الجنائي أخذ الفقهاء بقواعد "أسلمة القانون" ، أما في القانون المدني ، فإننا مازلنا نتعشر في هذا الجال مدنياً بحيث لا يصبح هناك قانون مدني ، وقانون آخر قائم على الشريعة ، بل يجب أن يكون القانون بكل حوانبه سواء كان أسرياً أو حنائياً أو مدنياً أو تجارياً أو بحرياً أو دولياً قائماً على أساس الشريعة الإسلامية.

ولسنا نعنى بأسلمة المعرفة أن نكتفى بهذه العلوم التى أشرنا إليها إذ أن المجال متسع للبحث في سائر العلوم التي تدرس الإنسان وأهمها علم النفس، وعلم النزبية وعلم الإدارة ، وعلم الجمال ، والفلسفة بالطبع ، وأي علم آخر ينصب على دراسة الإسلام ولا نستطيع أن نطيل الكلام عن كل هذه الدراسات إذ أن حيز هذا الكتاب لا يسع الإسهاب الشديد بحيث يكون هذا الكتاب مقدمة لا غنى عنها ينطوى على دستور المدرسة الإسلامية الجديدة ، ويتبنى فكرة "أسلمة المعرفة" في العلوم الإنسانية ، وذلك بعد أن اتضحت القواعد والأصوال التي أصبح الفقه بموجبها المظلة المنهجية الوحيدة لقيام العلوم الإنسانية . .

## مراجع البحث

أولاً : مراجع عربية

ثانياً: مراجع أجنبية

ثالثاً : دوائر المعارف

### أولاً : المراجع العربية :

١ - ابن خلدون
 المقدمة "الجنوء الأول من كتب العبر: المكتبة التجارية، القاهرة، بدون تاريخ.

٢ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، القاهرة ١٩٨٥ .

٣ ــ ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن فى مناقب أبى العباس المرسى وشيخه أبى الحسن. تحقيق د.عبد الحليم محمود مطبعة حسان القاهرة ١٩٧٤.

٤ ــ أبو الأعلى المودودى: أسس الاقتصاد والنظم المعاصرة، ترجمة أحمد عاصم
 الحداد، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥.

- ,, ,, ,, : نظرية الإسلام السياسة، الدار السعودية للنشر،
 الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٦ - أبو الحسن على بن حبيب الماوردى: الأحكام السلطانية، القاهرة ١٣٢٧
 ٩ - مجرية .

٧ ــ د. أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٧م.

٨ ــ د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فسى الفكسر الإسلامي، دار
 المعارف، القاهرة.

9 - الآمسدى : الإحكام في أصول الأحكام، ط١، القساهرة، ١٩٦٨.

• ١- د. إمام عبد الفتاح إمام: سورين كيركجور، رائد الوحودية ، حياته وأعماله، حدا، دار التنوير ، بيروت، ط٢، عام ١٩٧٣.

١١ إميل دوركايم : قواعد المنهج في علم الإحتماع، ترجمة د. محمود
 قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١م.

١٢ ـ أندريه كريسون : الأخلاق في الفلسفة الحديثة.

۱۳ ــ برتراند رسل : حكمة الغرب، جزئين، ترجمة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

1 1 ـ بول ريكمان : منهج حديد للدراسات الإنسانية -ترجمة وتقديم وتعليق د.على عبد المعطى،د. محمد على محمد بيروت ١٩٧٩.

١٠ــ بول غليونجى : ابن النفيس، سلسلة أعـــلام العـرب، الهيئــة العامــة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥.

۱۱ــ بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ترجمة د. فؤاد زكريا، مكتبة النهضة المصرية ۱۹۲۱م.

۱۷ ــ التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون، مادة فقه، حــ ۱ الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة.

۱۸ ــ تومان كون : تركيب الثورات العلمية، ترجمة د. ماهر عبد
 القاهر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.

۹ الما العلمي عند العرب في محال العلوم الطبيعة، نشر دار العلم للملايين ، بيروت.

· ٢ - حون كيمنى : الفيلسوف والعلم، ترجمة د. أمسين الشريف، المؤسسة الوطنية للنشر، بيروت.

٢١ حسن ابراهيم حسن : تـــاريخ الإســـــلام السياســـــــى والدينــــى والثقــــافى
 والإجتماعى، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية،
 القاهرة، ١٩٦٧م.

٢٢ ـ د. حسن عبد الجحيد ، د. محمد مهران، في فلسفة العلوم ومناهج البحث، القاهرة ٩٧٩ م.

٢٣ ـ د. حسن عثمان : منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥ .

٢٤ حسين الشافعى : حـول الأسـس العلميـة والعمليـة للاقتصـاد
 الإسـلامى، المعهـد الـدولى للبنـوك والاقتصـاد
 الإسلامى -١٩٨٢م.

٢٥ - د. راوية عبد المنعم : الأصول اللاهوتية في فلسفة ديكارت، رسالة
 ماحستير تحت إشراف د. محمد على أبو ريان.

٢٦- د.زكى نجيب محمدود : حابر بن حيان، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٥ .

۲۷ زیجرید هونکن : شمس العرب تسطع علی الغرب -دار الآفاق
 الجدیدة، بیروت، ۱۹۸۹.

٢٨ د. زينب عبد الجحيد رضوان: النظرية الاحتماعية في الفكر الإسلامي أصولها وبناؤها من القرآن والسنة، رسالة دكتوراه تحت إشرافنا ، سنة ١٩٧٨م.

٢٩ د. سامى نصر لطف : التولد عند المعتزلة ، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة.
 ٣٠ د. السيد محمد بدوى : مبادئ علم الإحتماع، حدا، دار المعرفة الجامعية،
 الإسكندرية .

٣١ شاخت وبوزون : تراث الإسلام ، مجموعة مقالات للمستشرقين
 ترجمة د.محمد زهير واخرين، سلسلة عالم المعرفة
 الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٣٢ ــ د. عاطف العراقى : المنهج التقليدى في فلسفة ابن رشد، دار المعارف القاهرة ١٩٨٠م.

٣٣ د. عبد الحليم الجندى: القرآن والمنهج العلمى المعاصر -دار المعارف؛ القاهرة ١٩٨٤م.

٣٤ د. عبد الرازق أحمد السنهورى: فقه الخلافة وتطورها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.

٣٥\_ د. عبد الرحمن بدوى : مناهج البحث العلمى -وكالة المطبوعات-الكويت، ١٩٧٧م.

٣٦ عبد الرحمن حسن : مقدمة الطبعة الثانية لكتاب الفقه على المذاهب الأربعة، نشر المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، القاهرة، ١٩٨٦م.

٣٧ د. عبد العزيز سالم : تاريخ الدولة العربية -دار المعارف- القاهرة، ١٩٦١م.

٣٨... د. عبد اللطيف محمد العبد: الأخلاق في الإسلام -مكتبة دار العلوم-القاهرة، ١٩٨٥م.

٣٩\_ د. عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه رسالة دكتوراه تحت إشراف د. محمد على أبو ريان، نشرة دار المعارف الإسكندرية ١٩٧٨م.

. ٤ مُد. عثمان أمين : ديكارت، ط٧، مكتبة الأنحلو المصرية، ١٩٧٦م.

- ا ٤- د. على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى في العالم الإسلامي -دار المعارف،
- 22- د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، حدا -ط٤- دار المعارف- القاهرة- ١٩٦٦م.
  - ٤٣ على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٧٢.
- 33 ـ د. على عبد المعطى محمد: رؤية معاصرة في علم المناهج -دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
- ٥٤ , , , , , , ، سورين كيركجارد، مؤسس الوجودية المسيحية دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- ٢٤ ـ ,, ,, ,, : ليبنتز "فيلسوف الذرة الروحيـه"، دار المعرفـة الجامعية ، ١٩٨٠ م .
- ٤٧ عمر الفاروقي : الأعمال التمهيدية لمؤتمسر أسلمة المعرفة،
   واشنطون، ١٩٨٦م.
- ٤٠ عمر فروخ : عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ط٤، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٨٥م.
- 93 ــ الغــزالـى "أبو حامد": إحياء علوم الدين -دار الندوة الجديدة- بــيروت، د.ت.
- · ٥ الفارابسى : إحصاء العلوم تحقيق وتعليق ونشر د.عثمان أمين، القاهرة.
  - ٠٠- ,, اراء أهل المدينة الفاضلة.
- ٥٢ كارل بوبر : منطق الكشف العلمي، ترجمة د. ماهر عبد القادر دار النهضة العربية، يروت.

- ٥٣ كارل همبر : فلسفة العلوم الطبيعية ترجمة وتعليق د/جلال محمد موسى، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٦م.
- ٤ ٥ ـ د. ماهر عبد القادر : دراسات في فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ١٩٨٩م.
- ٥٥ ــ د. محمد عبد الله دراز: دستور الأحلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن تعريب وتعليق د/ عبد الصابور شاهين، دار البحوث العلمية ، الكويت ١٩٧٣
- ٥٦ د. محمد على أبو ريان: الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعرفة الجامعية، الإسكندرية، العرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥
- ۱-۰۷ ,, ,, ,, بالفكر الفلسفى عند اليونان جـ۱ مـن طـاليس إلى أفلاطــون ، دار المعرفــة الجامعيــة، الاسكندرية.
- ۰۸ ۱, , , , بناريخ الفكر الفلسفى عند اليونان ، أرسطو والمدارس المتاحرة ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.
- 9 -- ,, ,, ,, : تاريخ الفكس الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة المحرفة ، , ,, ,, الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦م.
- ٦٠ ,, ,, ,, : تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة الحديثة) "ط" دار الكتب الجامعية الإسكندرية، ٩٦٩م.
- ٦١ : ,, ,, ,, النظم الإشتراكية مع دراسة مقارنة للإشتراكية العربية .

- ٦٢\_ ,, ,, ,, أصول الفكر الأخلاقي عند الماوردي، بحث نشر بعث تشر بعد المحمد الليبية .
- ٦٣ ـ ,, ,, ,, نقد أبى البركات لفلسفة ابن سينا، بحث نشر بمجلة كلية الآداب -جامعة الإسكندرية ١٩٦٤م.
- ع٣- ,, ,, ,, تصنيف العلوم بين الفارابي وابسن خلدون، بحث نشر بمجلة عالم الفكر . المجلد التاسع، العدد الأول، ١٩٧٨
- ٠٦٥ ,, ,, ,, الصلة بين النحو والمنطق عند الفارابي ، بحث نشر بأعمال مؤتمر سيبويه بشيراز.
- 77 ,, , , , , المشكلة الأخلاقية وأزمة الضمير، بحث نشر بمجلة الأخلاقية وأزمة الضمير، بحث نشر بمجلة الشاطع بالاسكندرية.
- ٦٧ د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى الإسلام الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر. القاهرة.
  - ٦٨ د. محمد يوسف موسى: الأخلاق في الإسلام، دار المعارف القاهرة.
- 9 د. محمود إسماعيل : سيوسيولوجية الفكر الإسلامي، جزئرين، دار البيضاء ١٩٨٠ .
- ٧- محمود أمين العالم : الضرورة والاحتمال في الفيزياء المعاصرة، دار
   الثقافة القاهرة.
- ۷۱ د. محمود فهى زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ، دار المعرفية الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٨م.
- ٧٧ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، طبعة لجنة
   التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٤م.

٧٣\_ مصطفى نظيف : الحسن بن هيثم، بحوثه وكشوفه المصرية، حــ١،

٧٤ د. ممدوح العربي : دولة الرسول في المدينة، بحث للدكتوراه تحت

القاهرة، ١٩٤٢م.

اشرافنا نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.

٥٥ نيقولا زيادة : لمحات من تاريخ العرب، دار الكتاب اللبناني،

بيروت ١٩٦٢م.

٧٦\_ هانز ريشنياخ : نشاة الفلسفة العلمية ، ترجمة د. فؤاد زكريا،

المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت.

٧٧ يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ط٦، دار المصارف القاهرة

١٩٧٩م.

### ثانياً: المراجع الأجنبية :

1- Ayer, A. J : Logical Positivism, U.S.A, 1963.

2- Boutroux, Emile: La Philosophie de Kant, Paris, 1962...

3- Brehier; Emile : Histoire de la philosophic, Paris, 1962.

4- Broad : Five typs of Ethical theories.

5- Bayer "Albert" : Morals et Science des meurs.

6- Carnap, R.: Introduction to logic and its Application U.S.A 1950.

7- Charles Booth : A Social Survey of city of London

8- Collins, D.J. : God in Modern Philosophy, U.S.A. chicago, 1950.

9- Gouhier, Henri : La Pensee Religieuse... Paris, 1943.

10- ,, ; La Philosophie de Malebranche, Paris.

11- Dumas : Traite de Psychologie Experimentale.

12- Davis, Kingsley: The Myth of Functional Analysis, vol, 24, 1959.

13- Emmet, D.M.: Function, Purpose and powers, London, 1957.

14- Ginsberg, M. : Sociology, Oxford, 1943.

- 15- Hamlin, O. : Le Systeme De Descartes, Paris, 1950.
- 16- Hayek, F.A. : The Counter Revolution of Science, New York, 1958.
- 17- Hobnhouse : Morals in Evolution, London.
- 18- Jankelevich, V: Bergson, Paris, 1931.
- 19- Jenninge, H: Sociemetric Differentiation of the Psychogroup and the sociogroup, London, 1947.
- 20-Kant, I. : The Critique of Pure Reason, London, 1934.
- 21- ,, : The Gritique of Pure Reason, London, 1934.
- 22- , : Le Fondement de la metaphsique des moeurs, Paris, 1934.
- 23- Lowrie : S. Kierkegaard.
- 24- Levie- strause, claude: Tristes Tropiques, Paris, 1955.
- 25- ,, ; L. homme NU, Paris, 1971.
- 26- Malinowski : An article in "Anthropology" in Ency; Britannica 13th ed., Supp.1
- 27- Maciver : Society, London, 1950.

- 28- Millet, Louis : Le Structur alisme en Philosophie, Paris, 1968.
- 29- Mackenzi : History of Ethical theories.
- 30- Mareno, Jacob: Who shall survive, Foundations of Sociometry, London 1953.
- 31- ,, ; Sociometry and the Cultural order London, 1943.
- 32- ,, ; The Sociometry Reader, London, 1960.
- 33- Nagel, E. : The Logic of Historical Analysis, New york, 1958.
- 34- O'connor; D.J.: Acritical History of western Philosophy, New york, 1964.
- 35- Parsons, Talcot: The Structure of Social Action,
  London, 1949.
- 36- Pascal, Blaise: Les Pensees, Paris, 1943.
- 37- Rass, D. : Kent's Ethical theory, oxford, 1939.
- 38-Rickman, H.P.: Understandig and Human studies, London, 1967.
- 39-Ross, D. : Kent's Ethical theory, oxford, 1954.
- 40-Russel, B., : Our Knowledge of external world, george Allen & Unwin L.T.D, 1939.

41- Sidgwick : History of Ethics, London.

42- Stebbing.S., : A modern introduction to logic,

London, 1958.

43- Smith, A. : Kantian Studies, oxford, 1947.

44- Wahl, Franscois: Le Structur alisme en Philosophie Paris 1968.

45-Weber Max : The Methodology of Social

Sciences, New York, 1950.

46- ,, ; : The Protestant Ethic and the spirit of

capitalism, London, 1930.

47- Wahl; Jean : Etudes Kierkega rdennes, Paris .

48- Wright, W.R. : A History of Modern Philosophy

Vol;1, New york, 1942.

# ثالثاً دوائر المعارف

١ ــ دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة ١٩٦٤ المحلد الأول، مادة اصول الفقه.

- 2- Ency .of Religion & Ethics : Art, Moral & Art. Ethics.
- 3 Ency .of Philosophy : Art Moral.
- 4- Ency .of Britanica: Art conciousness.

### فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	المسوضوع
٣	مقدمة الكتاب
	الباب الأول:
10	العلم ومناهجه بين النظرة الاسلامية والنظرة الغربية
17	الفصل الأول : العلم ونشأته
19	– نقد نظرية دارون
۲.	– في ضرورة العلم الإلهي
Y £	– السمات العامة للطريقة العلمية
٣.	أ - مبدأ الحتمية
٣١	ب – حساب الاحتمالات
٣٢	ح - مبدأ النسبية
٣٢	- الفلسفة ودورها في التفكير العلمي
٣0	- الدين وحدود العلم
٣٧	الفصل الثاني : تصنيف العلوم
٣٧	أولاً : تصنيف العلوم عند اليونان
٣٧	١ – تصنيف أفلاطون
٣٨	٢ – تصنيف أرسطو
44	٣ – تصنيف الأبيقوريين
٤٠	. ٤ – تصنيف الرواقيين
٤٠	ثانياً: تصنيف العلوم عند المسلمين

٤١	۱ – الفارابي
٤٦	٢ - تصنيف العلوم عند ابن سينا
٥.	٣ – إخوان الصفا
٥٠	٤ - تصنيف العلوم عند ابن خلدون
٥٧	ثالثاً : تصنيف العلوم عند المحدثين
٥٨	١ – تصنيف بيكون
٥٨	۲ – تصنیف دیکارت
99	٣ - تصنيف دى لامبير
٦.	٤ – تصنیف كريستيان وولف
٦.	ً ٥ - هيجل وفوندت
٦,	ً ٣ - تصنيف أو جست كونت
٦0	القصل الثالث : بين العلم والفلسفة والدين
77	١ – العلم
٦٨	٢ – الدين
٧٣	٣ – الفلسفة
۸۰	- حناية الفكر الفلسفي الملفق على الفلسفة الإسلامية
93	المفصل الوابع : العلم ومناهجه في الإسلام
98	أولاً : العلم في القرآن الكريم
90	١ – العلم والظن
97	۲ - العلم اليقيني
97	٣ العلم والعلماء
۸P	٤ - العلم والحكمة
٩٨	<ul> <li>نظرة الانسان إلى العلم الشمولى</li> </ul>

1.1	٦ – معقولية الطبيعة والفروض العلمية
۱۰٤	ثانياً : العلم عند الغزالي
۲۰۱	- مفهوم العلم في الإحياء
118	- آداب المتعلم والمعلم
171	- اسس منهج البحث العلمي عند الغزالي
۱۲۳	ثالثاً : تطور العلوم الطبيعية عند العرب
	الفصل الخامس: نماذج من إسهامات المسلمين المنهجية في
179	العلوم
۱۳.	١ في مجال الكيمياء
١٣٣	۲ – في جحال الطبيعيات
140	٣ - الطب والصيدلة
۱۳۸	٤ – علم الفلك
	٥ - مناقشة عامـة لقواعـد المنهـج التجريبي عنـد
1 2 4	المسلمين
	الفصل السادس: العلم وفلسفة العلم "دراسة للمناهج
107	المعاصرة"ا
107	أولاً : منهج الاستقراء
171	الاستقراء عند فرنسيس بيكون
177	ثانياً: النسق الاستنباطي في الرياضيات
۱۷٤	ثالثاً: المنهج الاستردادي في التاريخ
171	– معنى فلسفة التاريخ ونظرياته
111	رابعاً: المنهج العلمي المعاصر
۱۸۸	هو امش الباب الأول

### الباب الثاني:

	العلوم الانسانية وأزمة مناهجها المعاصرة مع دراسة نقدية
199	لأسسها وبنيتها اللاهوتية
	الفصل الأول: الأسس اللاهوتية للعلوم الانسانية في الفكــر
۲.۱	الغربي الحديثالغربي
	- العلوم الانسانية في الغرب الحديث وبنيتهما
۲.۳	اللاهوتية
۲.٦	۱ – دیکارت
۲۰۸	۲ – مالبرانش
۲۱.	🕆 – بليزيسكال
414	٤ – حوتفريد فيلهلم ليبنتز
Y10	ه – جورج باركلي
<b>Y 1 Y</b>	٦ – ليمانويل كانط
419	٧ – سورين كيركجارد٧
440	الفصل الثاني : أزمة المنهج في العلوم الإنسانية المعاصرة
777	١ – ظهور النزعة العقلية في أوربا
777	٢ - اوحست كونت والمنهج الوضعي التجريبي
<b>77</b>	٣ – الأخلاق والمنهج الوصفى
444	٤ – ماركس ومشكلة النظم الفوقية
221	٥ – التاريخ والمنهج الوصفي
۲۳۲	٦ – اتجاه الوضعية المنطقية
774	٧ - الاتجاه الحسى في علم الاحتماع (دوركايم).

۲۳٦	٨ ــ الاتجاه الوظيفي في علم الاجتماع
۲۳۸	٩ – الاتجاه السوسيومترى في علم الاحتماع
۲٤.	٠١٠ الفلسفة ونقد النزعة التجريبية
	١١- المنهج الكيفي في دراسة العلوم الانسسانية
7 80	(منهج الفهم)
Yo.	١٧ – خاتمة
707	هوامش الباب الثانيهوامش الباب الثاني
	الباب الثالث:
	العلوم الإنسانية من منظور إسلامي "أسلمة العلوم
Y00	الإنسانية"الإنسانية الإنسانية الإنسانية المسانية ال
Y 0 Y	الفصل الأول: الفقه الإسلامي كمصدر للعلوم الإنسانية
۲٦.	١ – الفقه ومعناه
177	٢ – مذاهب الفقه
177	أ – المذاهب الفقهية
470	ب - أصول الفقه
<b>۲</b> 77	جـ - الفقه كمصدر جامع للعلوم الانسانية
441	الفصل الثاني: فلسفة السياسة في الإسلام
177	١ – مفهوم الدولة في الإسلام
441	٢ – دستور الدولة الاسلامية
777	٣ – شروط الاستخلاف
777	٤ - الاصول العامة لفلسفة السياسة في الإسلام
۲۷٦	أ الشورىأ

277	ب العدل
<b>Y                                    </b>	جـ - المساواة
<b>۲</b> ۷۸	د - مسئولية الحاكم والمحكومين
444	هـ - العلاقات الدولية في الإسلام
7,7	و – المسلمون وأهل الذمة
7,7	تعقيب
<b>4 A P</b>	الفصل الثالث : علم الاقتصاد من وجهة نظر إسلامية
197	أولاً: الوظائف الاحتماعية لرأس المال في الإسلام
790	ثانياً : طبيعة الملكية الفردية في الإسلام
۳۰۱	تعقيب أ
٣٠٣	الفصل الرابع: علم الاحتماع الإسلامي
۳۱۹	الفصل الخامس: الفلسفة الأخلاقية في الإسلام
٣٢٣	أولاً - المشكلة الأخلاقية
<b>~</b>	– تطور الفكر الأخلاقي الغربي
٣٢٨	– فكرة الضمير وتطوره
٣٣٢	ثانياً : البناء الأخلاقي في الإسلام
٣٣٢	- أسس البناء الأخلاقي في الإسلام
۳۳۰	١ – بين الإلزام والالتزام الأخلاقي في الإسلام
٣٣٧	٢ المسئولية
٣٣٩	٣ – الجزاء
۳٤٠	£ − النية
T	٥ – الفعل الأخلاقي

٣٤٢	تعقیب
459	الفصل السادس : فلسفة القانون والتشريع الإسلامي
٣0.	– الحدود في الإسلام "نظرة عامة"
404	- تعريف الحدود والنظم العقابية في الإسلام
405	<ul> <li>المبادئ الاساسية للتشريع العقابى فى الإسلام</li> </ul>
<b>ToV</b>	<ul> <li>صور من تطبيق الحدود في الشريعة الإسلامية</li> </ul>
770	الفصل السابع: علوم إنسانية أخرى
770	١ – علم التاريخ
777	۲ – علم النفس
۳٧.	٣ - علم التربية٣
271	٤ – علوم انسانية اضافية
۳۷۳	هوامش الباب الثالث
۳۸۷	خاتمسة البحث
٤٠١	مراجع البحث:
٤٠٢	أولاً : المراجع العربية
٤١٠	ثانياً : المراجع الأجنبية
٤١٤	دوائر المعارف
210	فه ست مه ضه عات الكتاب







